حاشية لطيفة على شرح العقائد وحاشيته خيالي للمولى المدقق شيخ ... كمال ...

[illegible]

اجزاء
ثمن ...

استصحبه الفقير
طيب محمد ... التحرير
بكامل زاده بحفظ الله
اجره وزاده

العبد السيد محمد كامل كمال زاده

آقكرماني على العقايد والخيالي

قوله اي على اصطلاح فيه اشارة الى ان رب للتقليل بهنا والى ان هذا الاصطلاح الى البيان من هذه المحتاجين اليه والى ان المراد بالبيان بيان معناه كما هو الملايم لما سبق لا بيان صدقه بحسب ذاته ولا بحسب فروعه المندرجة تحته والى ان قوله وهذا معتقدات اشارة الى كلام المص رحمه الله تعالى كما هو المناسب للمقام لا الى قوله واجب الوجود موجود وان كانت الاشارة اليه انسب بهذا قوله والحاصل ان اخذ موضوعه اعلم ان صدق وصف الموضوع على ذاته بالامكان عند الفارابي حتى ان المراد عنده بج في كل ج ب ما امكن ان يصدق عليه ج سواء كان ثابتا له بالفعل او مسلوبا عنه دائما بعد ان كان ممكن الثبوت له وبالفعل عند الشيخ اي ما صدق عليه ج سواء كان ذلك الصدق في جانب الماضي او الحاضر او المستقبل حتى لا يدخل فيه ما لا يكون ج دائما فان بني الكلام على مذهب الفارابي فاللغوية فيه قطعا وان بني على مذهب الشيخ فان اراد الصدق بالفعل بحسب نفس الامر كما هو بعض المحققين فلا شك في لغويته وان اراد الصدق بالفعل بحسب فرض العقل فلا شك في عدم لغويته وبعض المدققين بين مذهب الشيخ على هذا الوجه وهذا مشهور لا يوافق العرف واللغة وظاهر من الكلام بالنسبة الى اكثر الناس وهذا المعنى ليس بمعنى مجازي بل هو معنى حقيقي عرفي ولغوي فلا نا ويل فيه اصلا ولا الصرف عن الظاهر المتبادر

حاشية الحفيد الحميدي

قوله اي ليس مثل المثال الذي ذكره السائل فيه اشارة الى ان قوله الامور الثابتة ثابتة متحد مع قوله الثابت ثابت فلتنبيه على ذلك قال ليس مثل قولك الثابت ثابت وبه يندفع سؤال لا يخفى تقريره على من له ادنى تأمل الخاسه

حاشية لطيفة على الخيالي وعلى شرح العقائد لاستاذ استاد آقكرماني المرحوم

١

مركب العصر ... السيد محمد اسعد عفي عنهما

1169

Süleymaniye U. Kütüphanesi
H. Hüsnü
Eski Kayıt No 1169

قوله هذا دليل اللاادرية فيه اشارة الى دليل العندية ايضا حيث قال فان الصفراوي يجد السكر مرا قوله وحاصله ان لا وثوق بالعيان اه اما انه لا وثوق بالعيان او البداهة فلتطرق التهمة الى الحس وبداهة العقل واما انه لا وثوق بالبيان اي بالدليل فلتفرعه على العيان نفسا دهفسادة

قوله وغرضهم دفع لما يتوهم من ان في كلام اللاادرية ايضا تناقضا فان تمسكهم بما ذكر يدل على ان غرضهم اثبات امر او نفيه اي الجزم بثبوته او نفيه مع انهم يدعون الشك في جميع الحقائق بل في الشك ايضا ووجه الدفع ظاهر سلكوتي

قوله هذا دليل اللاادرية قد يقال هذا هو المشهور توجيه الاكتفاء بذكر دليلهم وابطاله انهم اشمل السوفسطائية فاذا ابطل مذهبهم بطل مذهب غيرهم بطريق اولى او نقول لا اكتفاء فان هذا دليل الفريقين الاخرين ايضا في نفيهما الثبوت لتضمنه ان ما لا دليل عليه ليس بثابت انتهى فتامل ولك ان تجعله دليلا لهما بضميمة انه لو كان للاشياء ثبوت في نفس الامر لما وقعت هذه الفسادات المذكورة اتحول لعل وجه الاكتفاء هو انه لما ابطل مذهب الفريقين بالدليل الالزامي اراد ان يبين بهذا بطلان مذهب اللاادرية برد ما تمسكوا به ليتم الرد على الثلثة جميعا ولله دره حيث اثبت المط بالدليل الحقيقي ثم اشار الى رد الطائفتين بالدليل الالزامي ثم اشار الى رد اللاادرية بدفع شبهتهم السيد الكفوي

قوله حصول الشك اي فيهم والتهمة اي في الضرورة والنظر قوله لاثبات امر كمذهبهم الباطل او نفيه اي نفي امر كمذهب الحق فالاول لاحتمال كون الغرض اثبات مذهبهم والثاني رد لاحتمال كونه نفي مذهب الخصم والزامه السيد الكفوي

قوله وحاصله انه لا وثوق بالعيان ولا بالبيان يعني لما تطرق التهمة الى الحسيات والبديهيات والنظريات وجب علينا التوقف في الكل والشك فيه وهذا دليل اللاادرية ويمكن ان يجعل ما ذكر دالشه دليلا للعنادية بان يقال الضروريات منها حسيات ومنها اوليات وقد وقع فيها غلط واختلافات ووقع بينها مناقضة وتضاد متفاوته والنظريات فرع الضروريات وفساد الضروريات فساد النظريات ولو كان للاشياء وجود وتحقق في نفس الامر لما وقعت هذه الفسادات المذكورة ويمكن ان يؤخذ مما ذكره الشارح دليل للعندية ايضا بان يقال لو لم يكن الاشياء تابعة للاعتقادات لما وجد اختلاف الاحوال والاقوال بين العقلاء والطالبين للحق معنى اصلا لكن اللازم بط كما عرفت فره كما

الاتهام برکسنه ده برامرده تهمت ایتمک التهمة توهم اولنان برامر صفت ... ماخوذ من الوالی

١٠٠٠٢١١.١٢٠٠٠

١٠١١

وما اخذ المحشي في الاغلب من حواشي الخيالي حاشية الكمال الاسود وقول احمد وسلكوتي ومن حواشي الشرح كسنلي وعصام واحمد جندي وله فوائد ماخوذة من الكتب المعتبرة كشرح المواقف وشرح المقاصد وغيرهما وتحقيقات شريفة ومحاكمات لطيفة من قبله شكر الله مساعيه ونفعنا الله ببركة علومه ووفقنا الله سبحانه في كافة امورنا بحرمة السيد الامين صلى الله عليه وسلم وعلى اله اجمعين

وبه نستعين

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي هدانا الى معرفة المبدا والمعاد وارشدنا الى محجة الصدق والسداد والصلوة على صاحب الملة الطاهرة المؤيد بالمعجزة الظاهرة محمد سلطان الانبياء وبرهان الاصفياء وعلى اله الذين هم ائمة الهدى واصحابه الذين هم اهل التقى وبعد فيقول الفقير الى العلي القدير محمد الاكرماني هذه حواش على شرح العقايد وعلى حاشية المولى الخيالي اوردت فيها اقوال الناظرين بعد امعان النظر في تلك الاقوال جرحا وتعديلا فما هو الحق طويته على غره وما هو بخلافه ازلته عن مقره مع علمي بان هذا الامر رفيع الشدة وانا وضيع القدر والعدة وقد صادف ذلك زمانا حال العلم فيه حشو وحال الجهل حسن لكني لما كثرت ما وجدت الفوائد في كتب تلك الحواشي وسبكت الفاظها مع كسر شانئي في قوالب البلاغة ونثرة هنا شئ وسميتها عقد القلائد في تحقيق العقايد وانا مستمد من الله القدير ان ييسر لي كل عسير وهو نعم المولى ونعم النصير قال الشارح بسم الله الرحمن الرحيم اقتداء بالكتاب المجيد وامتثالا بما روى ابو هريرة رضي الله عنه انه عليه السلام قال كل امر ذي بال لم يبدا باسم الله فهو ابتر قال النووي هذا الحديث حسن روي موصولا ومرسلا والمراد بالابتر الابتر الشرعي فلا يرد ما قيل كم من امر ذي بال لم يبدا باسم الله ولم يسق ابتر على انه كم من امر تبدى به وبقي ابتر مع ان الحديث ينافي الاول بمنطوقه والثاني بمفهومه والباء من الحروف الجارة ولا بد لها من متعلق عام او خاص مذكورا او محذوف وههنا محذوف يدل على تعيينه ما يتحقق بعد التسمية والمحذوف فعل او اسم مقدم او مؤخر وهو اولى لافادة الاختصاص فيكون ردا على من يبدا باسم اللات

والعزى

2

والعزى فيكون قصر افراد او قلب ولانه مستلزم لتقديم المعمول فيكون ادخل في التعظيم واوفق لوجوده الخارجي وانما كسرت الباء ومن حق الحروف المفردة ان تفتح لاختصاصها بلزوم الحرفية والجر وهي للاستعانة او للملابسة والاول مختار البيضاوي والثاني مختار الزمخشري لانه اكثر ولان فيه تادبا وتعظيما بخلاف جعله الة مبتذلة ولان المشركين يتبركون باسم الهتهم وفيه رد عليهم ولان فيه دلالة على ملابسة جميع اجزاء الفعل باسم الله وهي اقوى من دلالة باء الاستعانة والجواب من طرف البيضاوي انا لا نسلم الاكثرية وان الملحوظ في الاستعانة كون الفعل غير معتد به شرعا ما لم يصدر به والملابسة غير ملحوظة وان المشركين يجوز ان يكون مرادهم الاستعانة وان الاستعانة تدل على تلك الملابسة والاسم عند البصرية من السمو بمعنى الارتفاع لانه رفعة للمسمى وعند الكوفية من السمة بمعنى العلامة لانه كالعلامة المعرفة للمسمى ثم الاسم ان اريد به اللفظ فغير المسمى وان اريد به الذات فهو المسمى وان اريد به الصفة انقسم انقسام الصفة ثم اضافة الاسم الى الله اما بمعنى الاختصاص الحصري فالمراد لفظة الله لانها هي الموضوعة للذات الواجب الوجود واما بمعنى الاختصاص الارتباطي فيشمل الاسماء كلها فلا يرد ان الاسم ليس باسم له تعالى فليس في الابتداء امتثال بالحديث على ان في اقحام الاسم اشارة الى ان التبرك والاستعانة بذكر اسمه لان ذاته تعالى منزه عن ان يلتبس احدا او ياتي به مع ان فيه فرقا بين اليمين والتيمن ثم ان همزة الوصل حذفت ههنا لفظا وخطا لكثرة الاستعمال بخلافها في اقرا باسم ربك ولان الباء نائب عنها ههنا لان سقوطها يفيد المعنى بخلافها في اقرا باسم قاله الخليل واعلم ان في الجلالة مطالب الاول في اصلها قال البيضاوي اصله اله وهو الاولى من قول الزمخشري ان اصله الاله لانه لا خلاف في ان الالف واللام في الاصل حرف تعريف ليس من اصل الكلمة وجوز سيبويه ان يكون اصله لاه من لاه يليه ستر واحتجب وفيه ان كثرة ان اله في الكلام تخرج

روزها دوران كالنيران

الاول وعوض الالف واللام عن الهمزة المحذوفة وهو رأى الخليل او اللام وتبعه
الهمزة كما فى التعريف فعلى الاول يظهر قطع الهمزة لانهما جزء العوض من الحرف
الاصلى واما على الثانى فلان الهمزة لما اجتلبت للمنطق بها جرت منها مجرى الحركة
فلما عوضت من حرف متحرك كان للهمزة مدخل فى ذلك التعويض وحذف
الهمزة من الحذف بلا قياس كما يدل عليه وجوب الادغام والتعويض فان
المحذوف القياسى فى حكم الثابت وانما اختص القطع بالنداء اذ هناك
يتمحض الحرف للعوضية بلا شائبة تعريف للاحتراز عن اجتماع اداتين
للتعريف وفى غير النداء يجرى الحرف على اصله وقد يقال فى قطع الهمزة انه ينوى
به الوقف على حرف النداء تفخيما للاسم واختار ابو البقاء ان الحذف فى
اله على قياس تخفيف الهمزة فيلزم لزوم الحذف والتعويض مع وجوب الادغام
من خواص هذا الاسم **والمطلب الثانى** فى اشتقاقها قال قدس سره
قد اشتهر فيما بينهم ان الاله فعال بمعنى المألوه اى المعبود مشتق من
الالهة بمعنى العبادة واختار العلامة الزمخشرى ان اله وتصاريفهما من
نحو تأله اى تعبد واله بالفتح اى عبد واستأله اى استعبد مشتقة من
اله وان كان اسم عين فان الاشتقاق قد يكون من الاعيان كما فى تجوهر وتجسم
وجعل الاله بالكسر اذا تحير ودهش واورد عليه اولا بانه تحكم لجواز
العكس واجيب بان اللفظين المتوافقين فى التركيب احدهما اذا كان
اشهر فى المعنى المشترك بينهما كان اولى بان يكون مشتقا منه ولا شبهة
فى ان الاله اشهر من الالهة ومشتقاتها وان اله فى معنى التحير اشهر من
الاله وثانيا ان اشتقاق الفعل من الاعيان على خلاف القياس سيما فى
فى الثلاثى المجرد فانه نادر وثالثها ان معنى المشتق منه يجب ان يعتبر فى
المشتق وليس معنى الاله اى المعبود موجودا فى الالهة اى العبادة خدمة
الاله بمعنى الخدم وقيل اشتقاق الاله من اله اشتقاق اكبر لان همزة اله

منقلبة

منقلبة عن الواو كما نص عليه الجوهرى ورد بان الاشتقاق اذا اطلق تبادر منه
الاشتقاق الصغير وقول الجوهرى معارض بقول غيره من الائمة وان سلم فيكون
همزة الاله ايضا واوا **والمطلب الثالث** فى كونها علما او صفة وقال الشريف قدس
سره اراد صاحب الكشاف بقوله ثم غلبت انه هكذا معرفا باللام غلبت على المعبود
بالحق اى على الذات المخصوصة فصار علما له بالغلبة ينصرف اليه عند الاطلاق
ثم اكد الاختصاص بالتغيير وصار الله بحذف الهمزة مختصا بالمعبود بالحق فالاله
قبل حذف الهمزة وبعده علم لتلك الذات المعينة الا انه قبل الحذف قد يطلق على غيره
كاطلاق النجم على غير الثريا وبعده لم يطلق على غيره اصلا وقال التفتازانى واذا
كان الله هو الاله بحذف الهمزة فحكمه فى الاسمية والوصفية والمقصود نفى ما ذهب
اليه الجوهرى وغيره فى ان الله فى الاصل صفة كالحسن والعباس وهى من الاله
اسما للمعبود والفرق بين الصفة وبين ما هو اسم الصفة كالامام والرداء والازار
انتهى **وقال** البيضاوى الاظهر انه وصف فى الاصل لكنه لما غلب عليه تعالى
وصار كالعلم اجرى مجريه فى اجراء الاوصاف عليه وامتناع الوصف به وعدم
تطرق احتمال الشركة اليه ولانه لو دل على مجرد ذاته لما افاد ظاهر قوله
تعالى وهو الله فى السموات معنى صحيحا **والمطلب** الرابع فى المعنى الموضوع
له وهو الذات الواجب الوجود وقيل مفهوم الواجب لذاته او المستحق
للمعبودية له وفيه نظر لانه لو كان كذلك لما افاد قولنا لا اله الا الله التوحيد
لان المفهوم كلى واللازم باطل للاجماع على انه كلمة توحيد **والمطلب** الخامس
فى انه عربى او سريانى اصلها لاها فعرب بحذف الالف الاخير وادخال اللام عليه
والاصح انها عربى كما ذهب اليه الخليل والزجاج ثم تفخيم لام الله دون الاله اذا فتح
قبلها او ضم سنة قديمة اى طريقة مسلوكة وعلى ذلك العرب كلهم واطباقهم
على تفخيم لامه دليل على انه وجدوا اباءهم كذلك فهم على اثارهم مقتدون ثم
لما كانت لفظة الجلالة دالة على العظمة المستلزمة للقدر وتوهم منها

انه موصوف بالجلال دون الجمال ذكر بعدها ما يدل على الجمال ليعلم انه ذو الجلال
والاكرام سبقت رحمته غضبه فقال الرحمن الرحيم فيكون من باب الاحتراس
فان قيل الرحمن صفة مشبهة فيكون مشتق من رحم وهو متعد واما الرحيم فان جعل
صفة مبالغة كما نص عليه سيبويه فى قولهم هو رحيم فلانا فلا اشكال فيه وان
جعل من الصفات المشبهة اتجه عليه السؤال ايضا اجيب بان الفعل المتعدى
قد يجعل لازما بمنزلة الغرائز فينقل الى فعل بضم العين ثم يشتق منه الصفة
المشبهة وهذا مطرد فى باب المدح والذم كما نص عليه فى تصريف المفتاح ذكره
السعد والسيد فى حاشية الكشاف والرحمة فى اللغة رقة للقلب تقتضى الا
حسان واسماء الله تعالى انما تؤخذ باعتبار الغايات التى هى افعال دون المبادى
التى هى انفعالات فيكون مجازا مرسلا من قبيل اطلاق اسم السبب الى المسبب
ثم الرحمن ابلغ من الرحيم لان اهل العربية يقولون ان الزيادة فى البناء تفيد
الزيادة فى المعنى ولو نقض بحذر فانه ابلغ من حاذر واجيب بان ذلك
اكثرى لا كلى وبان ما ذكر لا ينافى ان يقع فى البناء الانقص زيادة معنى بسبب
آخر كالالحاق فى الامور الجبلية مثل شره ونهم وبان ذلك فيما اذا كان اللفظان
المتلاقيان فى الاشتقاق متحد النوع فى المعنى لا كحذر وحاذر فان الاول
مشبهة والثانى اسم فاعل وكون الرحمن ابلغ من الرحيم يؤخذ تارة باعتبار الكمية
فيقال يا رحمن الدنيا لان الرحمة المدلول عليها بلفظ الرحمن تتعلق بجميع انواع
الحيوانات البرية والبحرية ويقال يا رحيم الآخرة لان الرحمة المدلول عليها
بلفظ الرحيم تختص بالمؤمنين ويؤخذ اخرى باعتبار الكيفية فيقال يا رحمن
الدنيا والآخرة بالاضافة اليهما لان من نعم الدنيا ما هو وسيلة الى السعادة
الابدية ونعم الآخرة كلها عظام لكونها مؤبدة ويقال يا رحيم الدنيا لان من
نعمها ما هو حقيرة وانما قدم الرحمن والقياس يقتضى الترقى من الادنى الى الا
على لتقدم رحمة الدنيا ولانه صار كالعلم من حيث انه لا يوصف به غيره

تعا

تعا فناسب لفظة الجلالة ولان الرحمن لما دل على جلائل النعم ذكر الرحيم ليتناول
ما خرج منها فيكون كالتتمة وقال فى الكشف وايضا لما كان المقصود تعليم
وجه التيمن باسمائه الحسنى كان المناسب ان يبتدأ من الاعلى فالاعلى ارشادا
لمن يقتصر على واحد ان يقتصر على الاولى وتقريرا فى ذهن السامع لوجه
التبرك اولا فاولا وقد يتوهم ان تأخير الرحيم للترقى فانه ابلغ من الرحمن لان فعيلا
للامور الغريزية كشريف وكريم وفعلان للامور العارضة كسكران وغضبان
وابطل بان ذلك من فعل بالضم لان صيغة فعيل ذكره السعد والسيد والاظهر
انه غير منصرف وان منع اختصاصه بالله ان يكون له مؤنث على فعلى او فعلانة
الحاقا له بالغالب فى بابه وقيل جعل بعضهم الشرط وجود فعلى وهو منتف فقد
جعله بعضهم انتفاء فعلانة وهو متحقق وفيه نظر لان اعتبار الشرط انما هو على
تقدير الاطلاق على المؤنث واذا لم يعتبر لزم الرجوع الى الاصل وقد يقال انهما
لو اعتبرا لزم احتمال الانصراف وعدمه فتعين تساقطهما والرجوع الى الاصل
وفيه انه يجوز الجمع بينهما والاعمال اولى من الاهمال بالكلية وانما اختص التسمية
بهذه الاسماء ليعلم العارف ان المستحق ان يستعان به فى مجامع الامور هو المعبود
الحقيقى الذى هو مولى النعم كلها عاجلها واجلها جليلها وحقيرها فيتوجه
بشراشره الى جناب القدس ويتمسك بحبل التوفيق ويشتغل بسره
بذكره والاستمداد به عن غيره **قال الشارح** الحمد لله واعلم انه اشتهر
فيما بين النحاة ان لام التعريف يكون للعهد الخارجى ولتعريف الجنس والعهد
الذهنى وللاستغراق وحقق صاحب المفتاح ان لام التعريف للاشارة
الى تعيين حقة من مفهوم مدخوله والتعيين نفس المفهوم والعهد الذهنى
والاستغراق من اقسام لام تعريف الجنس وعند ائمة الاصول حقيقة
التعريف العهد لا غير لان العهد الاشارة الى معهود اما لذكره صريحا او
لتعيينه حقيقة او ادعاء والاول هو العهد الحقيقى والثانى هو العهد التقديرى

ذكره عصام الملة في اطوله وذكر في مغني اللبيب ان حرف التعريف نوعان عهدية
وجنسية وكل منهما ثلثة اقسام فالعهدية اما ان يكون مصحوبها ذكريا او
او ذهنيا او حضوريا والجنسية اما لاستغراق الافراد او لتعريف الماهية
ثم الحمد هو الثناء على الجميل الاختياري من نعمة او غيرها والمدح على الجميل مطلقا
تقول حمدت زيدا على انعامه وكرمه ولا تقول حمدت زيدا على حسنه بل مدحته
وقيل هما اخوان والشكر مقابلة النعمة قولا وعملا واعتقادا قال الشاعر افادتكم
النعماء مني ثلثة يدي ولساني والضمير المحجبا فهو اعم منهما من وجه واخص من
آخر ولما كان الحمد من شعب الشكر اشيع للنعمة وادل على مكانها لخفاء الاعتقاد
الاعتقاد وما في اداب الجوارح من الاحتمال جعل رأس الشكر فقال عليه
الحمد رأس الشكر ما شكر الله من لم يحمده والذم نقيض الحمد والكفران نقيض
الشكر ورفعه بالابتداء وخبره لله واصله النصب وانما عدل الى الرفع ليدل
على عموم الحمد وثباته له دون تجدده وحدوثه وهو من المصادر التي تنصب
بافعال مضمرة لا تكاد تستعمل معها والتعريف للجنس ومعناه الاشارة الى ما
يعرفه كل احد ان الحمد ما هو او للاستغراق اذ الحمد في الحقيقة كله له اذ ما
من نعمة وغيرها الا وهو موليه بوسط او بغير وسط كما قال تعالى وما بكم
من نعمة فمن الله ذكره البيضاوي وقيل كون اللام للاستغراق وهم لان اللام
للتعريف اجماعا ومعناه التعيين وهذا ليس في شيء من الاحاطة الذي
هو معنى الاستغراق حتى قال الزمخشري ان اللام لا يفيد سوى التعريف
والاسم لا يدل الا على مسماه فاذا لا يكون ثمة استغراق وقال الشريف
قدس سره انما كان الجنس مختارا بناء على انه هو المتبادر الى الفهم الشايع
في الاستعمال لا سيما في المصادر وعند خفاء قرائن الاستغراق **وفيه نظر**
لان المحلى باللام الجنس في المقامات الخطابية يتبادر منه الاستغراق وهو
الشايع في الاستعمال هناك مصدرا كان او غيره واي مقام اولى بملاحظة

الاستغراق

الاستغراق من مقام تخصيص الحمد بالله تعالى تعظيما له فقرينة الاستغراق فيما نحن فيه
كنار على علم والحق ان نسبة الاختيار وهو ان اختصاص الجنس مستفاد من
جوهر الكلام ومستلزم لاختصاص جميع الافراد فلا حاجة في تادية المقصود
الذي هو ثبوت الحمد له تعالى وانتفاؤه عن غيره الى ان يلاحظ الشمول
والاحاطة وليستعان فيه بالامور الخارجية **قال المولى الخيالي** قال الشارح
الحذير عامله الله بلطفه الخطير بعد ما يتمن بالتسمية الحمد لله اقول في تعقيب
التسمية بالتحميد اقتداء باسلوب الكتاب المجيد وعمل بما شاع بل وقع عليه
الاجماع وامتثال لحديث الابتداء وقوله عامله الله جملة اعتراضية دعائية واللطف
ما يقرب العبد الى الطاعة ويبعده عن المعصية بحيث لا يؤدي الى الالجاء وله
كبعثة الانبياء والمعتزلة اوجبوه عليه تعالى مستدلين بانه ترك اللطف
يوجب نقض غرض التكليف **وفيه** نظر لانه فرع كون افعاله تعالى معللة
معللة بالاغراض مع انه انما يتمشى فيما يتوقف عليه الطاعة وترك
المعصية وما يقرب الى الطاعة ويبعد عن المعصية اعم من ذلك والخطير ما
له قدر وعظمة قوله في تعقيب التسمية انما ذكره بعد قوله بعد ما يتمن
بالتسمية الحمد لله دفعا لتوهم ذكر خصوص الحمد لله وبيان النكات
المذكورة فيه خاصة بل هي جارية في التحميد مطلقا فلا استدراك فيه ويجوز
ان يكون معنى العبارة الاولى قال الشارح بعد التسمية الحمد لله ولم يورد
بعده شيئا فدفعه بالعبارة الثانية لان الاجماع لم ينعقد على ان لا يذكر
يذكر بعد الحمد شيء بل على ذكر الحمد بعد التسمية واجاب عنه المحشي المدقق
بانه انما ذكره بعد قوله بعد التيمن بالتسمية الحمد لله لانه لا اقتداء في
تعقيب التيمن بالتسمية بالتحميد اذ لا معنى للتيمن في حق الملك المجيد ورده
الفاضل المحشي بان سورة الفاتحة مع التسمية مقولة السنة العباد فيتحقق
التيمن بالنسبة الى العباد فقط ثم النكات الثلاثة اما للتعقيب

المذكور

المذكور او هي للامور الثلثة وهي تأخير الحمد والابتداء بالتسمية والجمع
بينهما ولون التوزيع مرتبا او غير مرتب مبني على اعتبار الامور الثلثة
مرتبة او غير مرتبة ثم الاجماع انعقد على انهما ان ذكرا ذكرا على وجه التعقيب
ولم ينعقد على ذكرهما على وجه الكتابة او التلفظ فليس ترك الحمد
خرقا للاجماع كما فعله بعض المصنفين لكن في الترك عدم الامتثال بالحديثين
الا ان يقال ان الترك مبني على ان الحمد اظهار صفات الكمال او على ان في صحة
حديث الحمد مقالا كما صرح به في شرح البخاري ولذا اكتفى رسول الله صلى
الله عليه وسلم في مكاتبه الى الملوك وكتبه بالتسمية واعترض عليه
بانه انما يتم لو كان عبارة الحديث بحمد الله واما اذا كان بالحمد لله فلا يتم
واجاب عنه الفاضل المحشي بان المراد ليس خصوص الحمد والا لم يكن الحمد المبتدأ
بالحمد لله وغيره ممتثلا بالحديث مع انه خلاف المقرر عند الكل واعترض
ايضا ان المأمور به في الحديثين هو الابتداء بهما دون التعقيب فلا يتحقق
الامتثال به واجيب بان الامر بالابتداء بهما امر بالتعقيب اذ الابتداء
الذكري بهما بدون التعقيب ممتنع وبهذا سقط ما قال المحشي المدقق ان
الامتثال يوجد سواء وجد التعقيب او لا بخلاف النكتتين الاخيرتين

قال المولى الخيالي وما يتوهم من تعارضهما مدفوع الخ قوله وما يتوهم وجه
التوهم ان الظاهر من الابتداء الحقيقي فلا يكون في زمان منقسم بل في آن غير
منقسم وتجديد الشيء باسم الله جعله اول عمل وذكره بادي بدء وتعقيبه بباقي
العمل قوله مدفوع اما بحمل الابتداء على العرفي اي الابتداء الواقع في الحديثين
الحديثين على العرفي وهو ذكر الشيء قبل المقصود وهذا امر ممتد يمكن الا
الابتداء بهذا المعنى بامور متعددة من التسمية والتحميد وغيرهما ويتحقق في ضمن
الابتداء الحقيقي والاضافي فلا يرد ما قيل ان المحمول على العرفي هو الابتداء الواقع
في حديث الحمد دون التسمية اذ الابتداء في عبارة المولى الخيالي مطلق فلا

فلا يدل

فلا يدل على المقيد وكذا ما قال المحشي الكستلي في الهامش من ان الحمل على
العرفي يستلزم ان يكون تصدير التسمية ايضا غير لازم وذلك لما عرفت
من ان العرفي يجوز ان يتحقق في ضمن الحقيقي واما ما ذكر ذلك المحشي من ان ذلك
الحمل بعيد عن العرف واللغة فكلام على السند الاخص قوله او بحمل احدهما
على الحقيقي المراد به ما يكون بالنسبة الى بعض ما عداه كالقصر الحقيقي والاضافي
فاندفع ما قيل ان الابتداء الحقيقي انما يكون باول اجزاء البسملة قوله ذلك
ان يجعل يعني ان المراد بالابتداء في كلام الحديثين الحقيقي والباء في بسم الله
وبحمد الله ليس صلة للابتداء بل هو الاستعانة ومعنى الحديثين ان كل امر ذي
بال لم يبدأ ذلك الامر باستعانة اسم الله وحمده يكون اجزم واقطع ولا شك
ان يمكن الاستعانة امرا بامور متعددة كما يستعان في الكتابة بالقلم والمداد
والقرطاس واعترض عليه بوجهين احدهما ان الحمل على الاستعانة يستلزم
ان لا يكون شيء من البسملة والحمد جزءا من المبتدأ اذ لا يكون جزء الشيء آلة له
وثانيهما ان ذلك الحمل يستلزم ترك التأدب باسم الله بجعله آلة واجيب
عن الاول بان بطلان التالي غير مسلم وعن الثاني بما ذكره الشريف
في حواشي الكشاف بان جعله آلة باعتبار انه يتوقف عليه الفعل
ويتوسل به اليه فقد رجع الى معنى التبرك قيل فيه نظر لان الكلام
في ان الكلام مستعينا بامر ينافي الابتداء مستعينا بامر آخر وان لم يكن
بين الاستعانتين تناف وههنا كذلك لان الابتداء مستعينا بالتسمية
يوجد في ان التلفظ بالتسمية دون الابتداء مستعينا بالتحميد وبا
العكس انتهى اجاب عنه المحشي المدقق بان معنى الابتداء مستعينا
بهما الابتداء حال كون المبتدي كان وقد وقع منه الاستعانة بهما لعدم تخلل
الثالث بين الابتداء وذيهما ولا شك في ان الابتداء مستعينا بامر
والابتداء مستعينا بامر آخر بهذا المعنى يكون في آن واحد وهذا النظر

يتوجه ايضا على تقدير جعل الباء ملابسة و يمكن الدفع بالتاويل المذكور
هذا خلاصة كلامه واجاب عنه الفاضل المحشي بان المراد بالاستعانة بهما
الاستعانة بالتبرك الحاصل بذكرهما وهو باق من اول المشروع فيه الى آخره
ولو كان الاستعانة في ان التلفظ فقط يلزم ان لا يكون الامر الذي شرع فيه متصلا
بذكر البسملة مستعانا بها لعدم وجود التلفظ بالتسمية وقت الشروع
في ذلك الامر ولعل منشأ الاعتراض توهم ان الاستعانة مثل الاستعانة بالآ
لات الصناعية حيث ينقطع الاستعانة بها عند تركها انتهى وقال
المحشي الكستلي لا يجوز حمل الباء على الاستعانة اذ هي لا تتصور الا في الامور
التي لها شان لا لمحقراتها تيسيرا على العاد وصونا لذكر الله عن الابتذال.
وذكر في الهامش ولو عد البدء من الامر ذي البال لكان له بدء آخر ويلزم التسلسل
ثم اختار كون الباء للالصاق في بدء فان البدء ألصق باسم الله لصوق الداء بالرجل
وفيه ان لزوم التسلسل مم لان المراد البدء الذي يلاحظ مقصودا اذ لا يلزم ان
يكون كل بدء كذلك كما يستفاد من هامش المولى الخيالي قوله او للملابسة يعني
ان الباء في كلا الحديثين للملابسة والابتداء فيهما هو الحقيقي والمعنى كل امر ذي بال
لم يبدأ ذلك الامر ملتبسا باسم وحمد يكون اجذم واقطع قوله ولا يخفى ان
الملابسة الخ دفع لاعتراض مقدر وهو ان التلبس بهما محال لانه لو ابتداء
متلبسا بالتسمية لا يكون متلبسا بالتحميد ولو عكس لا يكون متلبسا
بالتسمية وحاصل الدفع ان الملابسة بمعنى الملاصقة والاتصال وهو عام
يشمل الملاصقة بالشيء على وجه الجزئية ويشمل الملاصقة بالشيء بان
يذكر الشيء قبل ذلك بدون توسط زمان بينهما اما التلبس بالتحميد فظاهر
لان الابتداء او الامر بعينه ابتداء التحميد لكونه جزء منه واما بالتسمية فله
فلكونه مذكورا قبله بلا توسط زمان ولم يرد المحشي المولى الخيالي ان الملابسة
بمعنى المقارنة حتى ان كلا من التسمية والتحميد زماني لا يمكن اجتماعهما

في زمان

مطلب

في زمان وقال المحشي المدقق كون الملابسة بمعنى الاتصال محل بحث مع ان الظ
ان المقصود من الحديثين على تقدير الملابسة ملابسة المبتدي او المبتدء به بهما
لا ملابسة الابتداء اجيب عن الاول بان الملابسة تجيء بمعنى الاتصال وبمعنى
المقارنة كذا في شرح الالفية للسيوطي وعن الثاني بان ملابسة المبتدي
والمبتداء به بالتسمية والتحميد يستلزم ملابسة الابتداء وقال المحشي
المدقق معنى كون الابتداء ملابسا بهما ان الابتداء وقع حال كون المبتدي
بحيث كان قد وقع الملابسة بهما او كان قبل الابتداء لا تصاله به لان الابتداء
الذي هو بعينه ان التلبس بالتحميد ملابس بالآن الذي هو ان التلبس
بالحرف الاخير من التسمية فيكون الزمان الذي فيه الابتداء هو الزمان
المركب منه ومن ذلك الآن وهو بعينه زمان التلبس بهما وقال المحشي الكستلي
ولا يجوز حمل الباء على الملابسة لانها تقيد تلبس فاعل الفعل الذي وقع
في حيز او مفعوله بمجرورها حال تلبسه بذلك الفعل كما في قولك خرج زيد
بعشيرته واشتريت الرحا باداتها فيكون المعنى وجوب تلبس الفاعل
بذكر اسم الله حال تلبسه بجعل اول اجزاء من الامر المشروع فيه فيفوت
المعنى المراد على انه قد لا يمكن ذلك في بعض الافعال كالتلاوة والاكل و
الشرب انتهى ويمكن الجواب عن الاول بانه مبني على ان يراد الملابسة الحقيقية
واذا حمل على ملابسة التبرك بها فلا يرد وعن الثاني بانه لا يصح ههنا لان المـ
المقام مقام التاليف لا التلاوة والاكل والشرب مع انه كلام على السند
الاخص قوله ويذكره قبل الابتداء بلا فصل هذا يفهم منه يحتمل العطف على باء الشيء
وعلى وجه الجزئية انتهى ومعنى الاول وقوع الابتداء بذكر الشيء قبل الابتداء
بلا فصل ومعنى الثاني وقوع الابتداء بالشيء بذكره قبل الابتداء بلا فصل
واجيب عن التعارض بانه يجوز ان يكون احدهما بالجنان او اللسان او الكتابة
والآخر بالآخر منها او يكونان بالجنان لجواز احضار الشيئين معا بالبال و

المدقق البدء في الحديثين بمعنى التقديم يقال بدأ بالشيء اذا قدمه
كذا في المغرب قال الشارح المتوحد بجلال ذاته وكمال صفاته الخ قوله
المتوحد من التفعل وهو يجيء مطاوع فعل نحو كسرته فتكسر وقطعته
فتقطع وبمعنى التكلف نحو تصبر وتحلم وبمعنى استفعل لتكبر وتعظم
وللعمل بعد العمل في مهلة نحو تجرعه وتفوقه وبمعنى اتخذ الشيء نحو تدثرت
المكان وتوسدت التراب وبمعنى التجنب نحو تهجد وتحرج اى تجنب الهجود
والحرج ذكره المفصل وجميع ذلك ممتنع في حقه تعالى وجائز على تقدير ارادة معانيها
المجازية المناسبة له تعالى وهو ظاهر فيما عدى المعنى الاخير واما فيه فيمكن ان يقال
انه تعالى تجنب عن الوحدة الحاصلة من الغير والباء في بجلال ذاته اما للالصاق وهو
معنى لا يفارقه وجميع معانيه يرجع اليه ولذا لم يذكر سيبويه من معانيه غيره واما
للظرفية وهو يناسب القرينة الثانية والمعنى المقصود لان معنى التوحد بجلال
الذات عدم اشتراك الغير فيه واما صلة للتوحد واما للملابسة والمراد بجلال
الذات انتفاء صفة النقصان عنه وعن غيره تعالى فيه من صفة الامكان
لا يخلو عن النقصان واضافة الجلال اما بمعنى اللام واما من باب حسن دقيقة
ولما كان صفته تعالى ثلثة انواع سلبية وثبوتية وفعلية اشار الى كل منها
بعبارة رعاية لبراعة الاستهلال اما الى السلبية فبما ذكر واما الى الثبوتية
فبقوله وكمال صفاته واما الى الفعلية فبقوله المتقدس في نعوت الجبروت واما
قدم السلبية لان التنزيه اسبق الى الذهن وانسب للتوحيد ولهذا احال
به من نفى الصفات الثبوتية من الحكماء والمعتزلة والاضافة في كمال الصفات
كالاضافة في جلال الذات والمراد بكمالها دوامها وعمومها وعدم تناهيها
وصفات الخلق عارية عن هذا الكمال فيكون سبحانه متوحدا به والمتقدس
المتطهر والمتنزه والجبروت كالعظموت في الوزن وقريب منه في المعنى
يقال جبروت اى كبر والنعوت من الشوب بمعنى الخلط والسمات

جمع سمة مصدر وسمت الشيء اذا اثرت فيه بكي ثم استعملت فيما حصل بالوسم
ثم شاعت في كل علامة وفي عطفه على النعوت مبالغة في وصف افعاله بالا
حكام والاتقان والفراغ وجوه الخلل والنقصان وفيه اشارة الى الرد على من
زعم انه تعالى لا يقدر على نفس مقدور العبد او مثله والاضافة في نعوت الجبروت
اضافة المسمى الى اسمه اذا كان بمعنى الصفات ويجوز ان يكون من جبره اذا اغناه
ومن جبره اذا اكرهه قال المولى الخيالي قوله المتوحد الظاهر ان الباء صلة التوحد
بمعنى الجار والمجرور ظرف لغو سواء كان الباء للظرفية كما يشعر به كلامه او للا
لصاق بخلاف ما اذا كان للملابسة فانه ح يكون ظرفا مستقرا حالا من ضمير المتوحد
فظهر وجه التقابل بين التوجيهين واندفع ما قيل ان الظاهر الملابسة ههنا
بمعنى الالصاق فلا يحسن التقابل ثم ظهور كونه صلة لعدم الاحتياج الى التكلف
الذي يحتاج اليه في كونه للملابسة لان التوحد المتعدي بالباء بمعنى عدم شركة
الغير ولا يقصد منه معنى الكمال ولا عدم دخول الغير في ثبوت الوحدة بل مجرد
الاستقلال وان امكن اعتبارها كذا نقل عنه قوله او الذات الجليلة فعلى هذا
فيه رد على قدماء المعتزلة حيث قالوا ان ذات الواجب وذوات الممكنات
متشاركة في تمام الماهية وانما الامتياز في الاحوال والاوصاف كذا نقل عنه
ورد بانه انما يتم لو كان المراد بالذات الماهية الكلية ولا يتم اذا كان
المراد الماهية الشخصية واجيب بانه لا معنى ح لوصفه تعالى بالتوحد فيه اذ كل
احد متفرد بذاته الشخصية قوله بدون صنع قال المحشي المدقق ان الصنع
غير ملاحظ فيه لان عدم الصنع لازم فيه كيف وبحر الطين بصنع من الله تعالى
وقال الفاضل المحشي يعني بلا صنع من الغير بحسب الظاهر قوله المراد بلا صنع من
العباد والا فلا شيء بلا صنع من الله تعالى عند اهل السنة ومعنى الصيرورة ان
كان هو اللغوي مجاز فلا شك في اتصافه تعالى به وان كان هو اللغوي بطريق الانفعال
فلا بد من تجريده لاستحالته عليه تعالى لاستلزامه الحدوث واما التكلف فنقل عنه

بين

المعنى الاول من فروع التكلف ولهذا لم يرده ارباب اللغة معنى مستقلا وانما ذكر ههنا
لان فيه خصوصية زائدة ليست فى اصل التكلف انتهى يعنى ان الفعل الذى يلزم
على وجه الكلفة والمشقة يلزمه ان يصير الفاعل من حال الى حال فاستعمل الملزوم
وهو صيغة التكلف فى اللازم وهو الصيرورة مطلقا وهو الاغلب فى استعماله
وكذلك ولكن اعتبر فيه خصوصية كونه بلا صنع مع ان الصنع معتبر فى التكلف
ومن ثم قال المحشى المدقق كون المعنى الاول من فروع التكلف محل بحث الا ان يراد
بكونه من فروعه تفرعه وترتبه عليه تامل انتهى قوله يحمل على الكمال لما كان معنى
التكلف ان يتعانى الفاعل ذلك الفعل ليحصل بمعاناته وهو محال فى شانه لا
تصافه بالوحدة ازلا وابدا يحمل على المجاز اى الكمال اذ لا يتعانى فى العادة الا
بسبب الكمال قوله الاتصاف بالوحدة الذاتية على تقدير كون التفعل للصيرورة
للصيرورة اعنى الكون فالمتوحد بمعنى المتصف بالوحدة التى منشأها الذات
مع ملاحظة جلال الذات وعلى تقدير ان يكون للتكلف اعنى الكمال معناه المتصف
المتصف بالوحدة الكاملة وهى الوحدة فى الذات والصفات بلا مدخلية من
الغير مع ملاحظة جلال الذات نقل عنه وعلى تقدير حمله على الكمال يجعل الباء
للسببية انتهى يعنى لا يجوز جعله للسببية على تقدير حمله على الكون لانه يلزم
ان يكون لجلال الذات مدخل فى الاتصاف بالوحدة الذاتية فلا تكون ذاتية
واما مدخلية جلال الذات فى الاتصاف بكمال الوحدة فصحيحة لان الوحدة
كمالها كونها فى الذات والصفات ولا شك ان جلال الذات اعنى الصفات
السلبية لها مدخل فى كمالها فلا يكون للغير مدخل فيها **قال الشارح**
والصلوة على نبيه محمد المؤيد بسطوع حججه لما كانت النفس الانسانية
منغمسة فى العلائق وذات المفيض عز اسمه فى غاية التنزه وجب الاستعانة
فى استفاضة الكمالات منه تعالى بمتوسط ذى جهتى التجرد والتعلق فلذلك
لك توسل فى الاستفاضة بالرياستين فقال والصلوة وفى التلويح لما كان

اجل

قال الكستلى وحمل التفعل على التكلف وحمل الباء
للملابسة من ضيق العطن فى معرفة اللغة
وكذا جعله بمعنى الصيرورة والتمثيل بتحجر الطين
ولم يستشهد بصحته نقل بل استعمل
استحجر الطين ثم اختار ان التفعل
بمعنى الاستفعال كما ان التوحد
بذاته طلب استبداده ولم يرض
مشتركة الغير له فيه معها
فيه انه نزع المصنفين على كون الملابسة
فكيف خصص ههنا بقوله يجعل الباء للسببية
الا ان يقال انه يصح ان يجعل للملابسة معها
صح

9

اجل النعم الواصلة الى العبد هو دين الاسلام وبه التوصل الى دار السلام و
ذلك بتوسط النبى عليه السلام اردف الحمد بالصلوة وفيه اقتداء بقوله
عليه السلام من صلى على صلى الله عليه عشر صلوات وحط عنه عشر خطيئات
ورفع له عشر درجات كما فى الجامع الصغير وفيه ايضا اقتداء بقوله تع صلوا
عليه وسلموا تسليما وفيه نظر لانه لم يقتد به حيث ترك السلام
قال النووى فى الاذكار ان ترك السلام او الصلوة ترك الاولى ومكروه او
حرام انتهى والجواب ان الترك لفظا غير مضر والترك المعنوى ممنوع لان
الصلوة فيها معنى السلام وما ذكره النووى ثم قال النخعى يجزى السلام
عن الصلوة ومعنى الصلوة الثناء الكامل وذلك ليس فى وسعنا فنكل
ذلك الى الله تعالى فنقول اللهم صل على محمد كما فى شرح التوبلات وقال ابن
الاثير معناها التعظيم فى الدنيا باعلاء ذكره وابقاء شريعته وفى الاخرة بتضعيف
اجره وتشفيعه فى امته فاللام على المعنى الاول اما للجنس او للاستغراق
وعلى معنى الثانى للعهد والصلوة اسم من التصلية وكلاهما مستعملان بخلاف
الصلوة بمعنى اداء الاركان فان مصدرها لم يستعمل ذكره الجوهرى والفها مبدلة
عن الواو لفظا وبالواو كتابة الا اذا ثنى او اضيف نحو صلوتك وصلاتان
والجملة اخبارية لفظا انشائية دعائية معنى فعطفها على الجملة الحمدية اما
اما بجعلها انشائية ايضا واما بتقدير نقول واما بعطف القصة على القصة
واما بتجويزه لغة لا بلاغة كما ذهب اليه جماعة كما فى المغنى قوله على نبيه
خبر لقوله والصلوة ان كان مبتدأ ومتعلق به ان كان عطفا على الاسم فى
بسم الله وفيه ان الدعاء اذا استعمل بعلى يكون دعاء بالشر الا ان يقال انه مخصوص
بلفظ الدعاء واعلم ان النبى من يبنى عن الله تعالى وان لم يكن معه كتاب والرسول
من معه كتاب فبينهما عموم وخصوص مطلقا وقيل النبى من لم يات بشرع مبتدأ
والرسول من اتى به فبينهما مباينة وقيل هما مترادفان كما هو العادة فى

في الخطبة فكل منهما من بعث للتبليغ واورد على اشتراط الكتابة ان الكتب
مائة واربعة والرسل ثلثمائة وثلث عشر وايضا داود عليه السلام له كتاب
وليس برسول واجيب عن الثاني بتخصيص الكتاب بما يتباين فيه
الاحكام وعن الاول باحتمال شركة رسل في كتاب وباحتمال تكرر
النزول ثم النبي من النبا مهموز بمعنى المخبر عن الله او بمعنى المخبر لانه اخبره
الله تعالى وقيل من النبوة بمعنى الارتفاع لانه مرفوع القدر وقيل النبي وزن
الفي الطريق نقل عنه عم الى المخبر عن الله لانه طريق يوصل به الى الحق واضافة
للعهد فالمراد بنبينا عليه السلام واختيار نبوته ليعلم استحقاقه للتشاهر
برسالته بالطريق الاولى قوله محمد انما سمي به لانه ذات كثر خصاله
المحمودة او كثير الحمد في الارض والسماء وهو اشهر اسمائه الشريفة ولما ورد ذكر الال
في بيان كيفية الصلوة بقوله اللهم صل على محمد وعلى ال محمد عطف عليه قوله وعلى
اله ولانهم كانوا مبلغين شريعته الينا وذكر كلمة على ردا اهل الشيعة لانهم
منعوا ذكرها بين النبي واله قوله المؤيد بسطع اي الضمير اما الى الله او
الى النبي وعلى كلا التقديرين اضافة الساطع بمعنى من او من قبيل جرد قطيفة
وكذا الكلام في قوله وواضح بيناته والسطوع بمعنى الارتفاع واصل الال
اهل بدليل اهيل فابدل الهاء همزة ثم ابدلت الهمزة الفا وقيل اصله
اول قلبت الواو الفا لتحركها وانفتاح ما قبلها وقيل اصله ءال بهمزتين
قلبت الهمزة الساكنة الفا كما آدم اصله ءادم والال الاهل والعيال بمعنى
وايضا هو الاتباع ذكره الجوهري وقال فخر الاسلام ال الرسول كان على دينه
نسبا اولا ومن لم يكن على دينه فلا فان اريد به الاهل والعيال يكون
قوله واصحابه من قبيل عطف العام على الخاص والا فبالعكس وهو جمع
صاحب والفاعل والفاعل يجمع على افعال صرح به سيبويه وهو مرضي
عند الرضي وقبله الزمخشري وقيل جمع صحب بالكسر مخفف صاحب

وقيل

وقيل جمع صحب بالسكون وهو اسم جمع ثم الصحابي هو الذي راى النبي عليه
السلام او راه النبي مؤمنا به ومات على الايمان سواء كان الرؤية في
حال البلوغ او قبله او بعده وسواء تخلل الردة بين ايمانه وبين موته على
الايمان اولا وسواء طالت صحبته اولا وقيل طول المصاحبة شرط وقيل الرواية
شرط ايضا وفي قول الشارح الصلوة على نبيه اشارة الى مبحث النبوة
وفي قوله وعلى آله واصحابه اشارة الى مبحث الامامة ففيه براعة الاستهلال قوله
هداة طريق الحق وحماته هداة جمع الهادي والهداية الدلالة الموصلة الى المطلوب او
الدلالة على ما يوصل الى المطلوب والحق من حق الامر اذا ثبت والمراد به الاشياء
الثابتة في دينه عليه السلام والحماة جمع الحامي والحماية الحفظ والذب
عن اذا الدين وتوصيف الال والاصحاب بالمدح لا للاحتراز لما عرفت انتفاء
من معنى الال والاصحاب قال المولى الخيالي بسطع حججه الاولى كون الله
اعلم ان ضمير حججه اما راجع الى الله او الى النبي واضافة الساطع اما بمعنى
من او اللام من قبيل اخلاق ثياب والحجج لكونه جمعا مضافا يفيد الاستغراق
فان كان الضمير لله سواء كان اضافة الساطع بمعنى من او من قبيل اخلاق ثياب
يصير المعنى المؤيد بسطع من بين جميع حجج الله او المؤيد بجميع حججه الساطعة
فالمراد بحجج الله المعجزات الدالة على صدق الانبياء فلو كان غير نبينا مؤيدا
بالحجة الساطعة لم يكن نبينا مؤيدا بالساطع من جميع الحجج او بجميع الحجج الساطعة
قال المحشي المدقق المراد بافراد الحجج التي جمعت بها بالقياس اليها حجة كل
واحد من الانبيا ان جميع حجج هذا النبي فردا وجميع حجج نبي آخر فردا آخر وهكذا
فكانه قال بسطع جميع حجج الله التي اكرم بها الانبياء وليس المراد كل واحد
واحد من حجج الله مطلقا ولا كل واحد واحد من حجج الانبياء كذلك والا لكان
لصار المعنى المؤيد بسطع جميع حجج الله وان كان بعضها حجة لغيره وح لا يفيد
سطوع جميع حججه بل سطوع بعضها والمق هو الاول على ما نقل عنه

قال المحشي الفاضل الظ المراد كل واحد واحد من حجج الله التي جاءت به الانبياء وعدم افادته ح تسطوع حجج نبينا لا يضر لان المق اظهار شرفه ومزيته وهو حاصل لان حججه ساطعة وان كان بعض تلك الحجج يتفق وآخر ده بافراد الاية في قوله ليفيد ان اية نبينا ثم قال وما نقل عنه انما هو على تقدير ان يكون الضمير لمحمد فانه ح لو لم يكن يجعل من قبيل اضافة الصفة الى الموصوف لا يفيد اظهار شرفه عليه السلام على سائر الانبياء فتامل وان كان الضمير راجع له عليه السلام فاضافة السطع من قبيل اخلاق ثياب ليفيد ان نبينا مؤيد بجميع حجج ساطعة بخلاف ما اذا كانت بمعنى من اذ يصير المعنى المؤيد بساطع من حججه التي ظهرت على يده فيخلو عن هذا التمدح اذ سائر الانبياء اما مؤيد بحجة ساطعة من جميع حججهم او حججهم متساوية فيلزم تساويهم معه او فضلهم عليه ولذلك شرع المولى الخيالي قوله ساطع حججه من قبيل اخلاق ثياب على تقدير كون الضمير لمحمد ونقل عنه وانما لم يحمل على ظاهره لخلوه عن هذه الفائدة الجليلة مع التخصيص في الصدر والتعميم في الاخر باضافة حجج الى ضمير النبي يستبشع الذوق السليم انتهى يعني ان الاضافة الى النبي يستلزم تأييده بغير الساطعة ايضا لان حجة كل شخص مؤيدة له البتة مع ان صدر تخصيص التأييد بالساطعة والكلام في واضح بيناته كالكلام في ساطع حججه **قال الشارح** وبعد فان مبنى علمي الشرايع والاحكام الخ قوله وبعد اي اما بعد مفعول من قبيل الاقتضاب من جهة الانتقال من الحمد والثناء الى كلام آخر من غير ملايمة لكنه يشبه التخلص حيث لم يؤت بالكلام الاخر فجاءة من غير قصد الى ارتباط بما قبله بل قصد نوع ارتباط على معنى مهما يكن من شيء بعد الحمد والثناء فانه كان كذا وكذا ومهما اسم مبتداء والاسمية لازمة للمبتداء ويكن شرط والفاء لازمة له غالبا فح

وفي شرح الكستلي جزم بان الضمير لمحمد وفي ح رجوع الضمير الى الشرع توهمي بعيدا وركيكا في المعنى وفيه نظر لان اضافة المشتق انما هي باعتبار المفهوم المضاف فيلزم في المؤيد بحجج الله اي الدالة على الوحدانية والمقصود انه عليه السلام مؤيد بحجج الدالة على نبوته فيختل الكلام منه

واذا كان من قبيل الاقتضاب يكون مفصولا عما قبله وجوز ان يكون معطوفا على ما قبله عطف القصة على القصة والجامع ان ما قبله تمهيد للتصنيف وهذا بيانه منه

تضمنت

11

تضمنت اما معنى الابتداء والشرط لزمتها الفاء ولصوق الاسم اقامة اللازم مقام الملزوم وابقاء لاثره في ثم حذفت اما وهو جعل الواو مكانه نوعا للاختصار مع الربط الصوري فكذا لزم الفاء بعده والعامل في الظرف ح اما المقدرة والفاعل لو هم اما والعامل فيه ما يفهم من السياق مثل اقول او اعلم فلا يجوز الجمع بين اما والواو واما ما وقع في المفتاح من قوله اما بعد فان خلاصة الاصلين الخ فذلك لما سبق وضبط اجمالي بعد بيان تفصيلي واما نحن فيه من قبيل الاقتضاب وقال عصام الملة وما وقع في ديباجات الكتب من قولهم اما بعد فهو من الاقتضابات الاتفاقية العامة انتهى فائدة رفع ما يتوهم انه لا ملازمة بين المقدم والتالي وقال الزمخشري ان اما لتوكيد مضمون الجزاء فانك تقول زيد ذاهب فاذا اردت تأكيد ذلك وانه لا محالة ذاهب وانه منه عزيمة قلت اما زيد فذاهب ولذلك قال سيبويه في تفسيرها مهما يكن من شيء فزيد ذاهب وفيه بيان كونه تاكيدا وانه في معنى الشرط ذكره ابن هشام وبعد من الظروف المكانية وقيل من الزمانية وقيل مشترك بينهما قوله فان مبنى علم الشرايع والاحكام يعني معناه اولا وبالذات في هو المتبادر من العبارة ليس الا المسائل الكلامية وهي بعض من علم الكلام واما البعض الاخر منه وهو الموضوع والمبادي فينبني تلك المبادي المسائل التي اشير اليها بقوله قواعد عقائد الاسلام ليصح قوله وهو علم التوحيد والصفات جريا على كون العلم عبارة عن المسائل والمبادي والموضوع وهذا النسق للتوغيب في العلم ويجوز ان يراد بعلم الشرايع والاحكام معرفة الشرايع والاحكام الجزئية التي تحدث آنا فآنا لواحد واحد من المكلفين وبعقائد الاسلام العقائد القائمة باحد اهل الاسلام واضافة القواعد اليها بيانية انها مبادي الاعمال اذ لا تصح بدونها ولا شك

فقوله وهو علم التوحيد والصفات من تسمية الكل باسم الجزء كما هو مستفاد من صنيع المفصل منه

ان مبنى المعرفة المذكورة والعقايد المذكورة على الكلام اذ العقايد انما تصح
بالعرض اليها عليها والاحكام الجزئية انما تثبت بها لا نها فرع ثبوت
الحاكم والرسول ويجوز ان يراد بالقواعد الكتاب والسنة لان القواعد
يجب ان تستفاد من الشرع ليعتدّ بها وبتوقف ثبوتها على المسائل الكلامية
والفقرة الثانية تكرار للاولى للترقى فى المدح لان كونه مبنى الكتاب والسنة
واضح من الثانية دون الاولى والاوجه ان يستفاد من الاولى انه مبنى العمل ومن
الثانية انه مبنى العقائد الاعتقاد ويجوز ان يراد بقواعد العقائد ادلتها التى
التفصيلية وعلم الكلام مبناه لان مباحث النظر والدليل جزء منه على ما هو
المختار قوله هو علم التوحيد والصفات بمعنى العلم المتعلق بالتوحيد والصفات
وكلامهم علم التوحيد الصرف فالمراد به المعنى الاضافى لا العلمى وقوله الموسوم
بالكلام يدل عليه وقوله المنجى صفة ثانية لعلم التوحيد والصفات وفيه تعريض
لكلام نفاة الصفات وقوله غياهب جمع غيهب شدة الظلمة ولا شك
ان ظلمات الشك اشد من ظلمات الوهم والاضافتان من قبيل لجين
والمراد بالشك والوهم اما معناهما او الادلة الضعيفة التى يتمسك
الفرق الدالة قال المولى الخيالى وبعد فان هذه الفاء اما على توهم اما او
على تقديرها الحق القول بعد التوهم والتقدير ان الاول حكم العقل بواسطة
الوهم بان اما مذكورة فى الكلام لانه كثيرا ما ادركها فى نظائره وان كان كاذبا
وان الثانى حكمه بدون الوهم بانها مقدرة ومرادة وهى كالملفوظة وقوله
بطريق تعويض الواو عنها دفع لسؤال تقريره ان تقديرا ما يستلزم اجتماعها
مع الواو وهو غير جائز فى كلامهم وتقرير الجواب انا لا نسلم لزوم اجتماعهما
لان اتيان الواو وبعد حذف اما مع ان جمعهما واقع فى عبارة المفتاح حيث
قال واما بعد فان خلاصة الاصلين وان خطأ بعضهم السكاكى فى هذا
الجمع قال المولى الخيالى قوله واساس قواعد عقائد الاسلام الخ نقل عنه و

وقيل ان الواو وان كان عوضا عنه اما
فلا يصح جمعهما وان لم يكن عوضا
فمع العطف اشكال لانه للوصل
واما للفصل ولذا قيل انه للربط
الصورى والغرض ما نحن فيه من
قبيل الاقتضاب فلا يصح الجمع
وفى عبارة المفتاح اجمال بعد
التفصيل بمنزلة ان يقال وبالجملة
فيجوز وفائدة اما توكيد
مضمون الكلام منه

ويمكن

12

ويمكن ان يبقى القاعدة على المعنى المصطلح ويراد بتلك القواعد المسائل الا
صولية اذ لا بد منها فى استنباط الاحكام مطلقا من الكتاب والسنة وعلم
الكلام اساس لتلك المسائل فهو يتوقف على الاصول من حيث الاعتداد
وان توقف الاصول عليه من حيث ذاته فليتامل ونقل عنه ايضا وقد يقال
عقائد الاسلام مثل الاعتقاد بوجوب الصلوة والزكوة وقواعدها مسائل
الاصول واساس تلك المسائل الكلام وفيه فوات مقابلة العقائد بعلم
الشرايع ثم تخصيص عقائد الاسلام بغير المسائل الكلامية مع انها المتبادر
منها وفوات الشمول الاول للكتاب والسنة بخلاف الثانية نقل عنه لان الق
فى اللغة الاساس فيكون المعنى اساس عقايد الاسلام وهو لا يشمل غير
الكلام ونقل عنه ايضا فان قلت اولا ان العقائد من الكلام وكون الكلام اساس
اساسها يقتضى كون الشئ اساس نفسه اذ لا يتوقف الكتاب الا على المسائل
الاعتقادية وثانيا ان الكلام اساس العقائد لا اساس الاساس والكتاب
اساس الكلام لان عقائد من الكلام فاساسها اساسه فالكتاب اساس
اساس العقائد فالقرينة الثانية تشتمل على الكتاب والسنة مثل الاول
قلت اول الحصر المذكور ممنوع وان سلم فالعقائد بحسب الاعتداد يتوقف
على الكتاب وهو يتوقف العقايد بحسب ذاتها وثانيا المتبادر من اساس
الشئ هو الاساس بالذات ولو سلم هو ذاته فاساس الفن ما يتوقف
هو عليه لا بعض مسائله وان سلم فاساس الكتاب هو ذات العقايد
والكتاب انما هو اساس العقائد من حيث الاعتداد فلا يلزم ان اساسا
لاساسها من حيث هو اساس فليتامل قال المحشى المدقق ان الاعتراضات
الجنبية المذكورة ليس بواجب فى كون الاساس ولا يفهم من العبارة فالقوة
فى جانب الاعتراض ولهذا فليتامل انتهى وفيه ان الدفع بحسب المناظرة
مناقشة فهو بحسبها قوى ولا اقل من كونه دافعا وهذا يجوز الاكتفاء بالتامل

د
عدة
الشئ الاساس ح
وجه

قوله ادلتها التفصيلية مثل قولنا العالم متغير وكل متغير حادث في بيان قولنا العالم حادث كذا نقل عنه قال المولى الخيالي هو علم التوحيد والصفات وقوله المنجي عن غياهب الشكوك اشارة الى فائدة من فوائده فيه تنبيه على ان فوائده كثيرة واما ذكره بعضها وفي شرح المواقف هي امور الاول الترقي من حضيض التقليد الى ذروة الايقان والثاني هو ارشاد المسترشدين والزام المعاندين والثالث هو حفظ قواعد الدين من ان تزلزلها شبه المبطلين والرابع هو انه يبتني عليه العلوم الشرعية فانه ما لم يعلم وجود صانع عالم قادر مكلف مرسل الرسل منزل الكتب لم يتصور علم الكلام مقتبسة منه والخامس هو صحة النية باخلاصها في الاعمال وصحة الاعتقاد وبه يرجى قبول العمل وترتب الثواب وغاية ذلك كله هي الفوز بسعادة الدارين وهو المطلوب لذاته فهو منتهى الاغراض وغاية الغايات انتهى قال الشارح وان المختصر المسمى بالعقائد للامام الهمام الخ اقول قوله وان المختصر عطف على فان مبنى علم الشرائع فيكون السبب لحمله الشرح مركبا من هذين ثم التعبير بالمختصر لانه اختصر فيه المسائل المدللة المفصلة فيها اختلاف المخالفين عن الادلة والاختلاف او لانه اختصر من كتاب ا تجعله من قبيل سبحان الله الذي عظم جسم الفيل وصغر جسم البعوض ووجه تسمية بالعقائد انها عقائد صرفة لا ممتزجة بخلاف المبسوطة والامام المؤتم به والهمام الكبير والملك العظيم والمقصود بيان درجة المص في العلوم الكلامية والقدوة بمعنى المقتدى به واضافة العلماء الى الاسلام اضافة اسم الفاعل الى المفعول وان قدر الاهل فاضافة من اضافة الجزء الى الكل واضافة النجم الى الملة والدين ان اما اضافة الى مقدرة ففيه تشبيه الملة والدين الى السماء في العلو والشرف ففيه مدحه بانه يضيء به الملة والدين او اضافة الى الطريق فان النجم يسلك به الطريق الذي ليس بواضح ففيه مدحه بانه المقتدى في الدين تتمسك به في سلوكه

والملة

وقال الشارح في شرح تلخيص الجامع الدين والجزاء والطاعة والملة اعني الطريق الثابت من النبي عليه السلام المعبر عنه بوضع الهي سائق الى الخيرات الحقيقية والسعادة الابدية تضاف الى الله تعالى لصدوره عنه والى النبي عليه السلام لظهوره منه والى الامة لتدينهم به وانقيادهم له
ده جلبي على شرح العز لسعد الدين

والملة والدين والشريعة والناموس متحدة بالذات ومتغايرة بالاعتبار فان الطريقة المخصوصة الثابتة بالنبي عليه السلام من حيث تملى وتكتب ويجتمع عليها الناس للقبول تسمى ملة من الاملال بمعنى الاملاء او الاجتماع ومن حيث الانقياد والاطاعة لها دينا ومن حيث يردها المتعطشون الى زلال نيل الكمال شرعا وشريعة ومن حيث ياتي بها ملك الوحي ناموسا ثم الملة لا تضاف الا الى النبي لا الى الله ولا الى آحاد الامة بخلاف الدين ثم الملة بمعنى الكتابة شعار العلماء والدين بمعنى الطاعة شعار الاتقياء ففي اضافة النجم اشعار بان المص جمع العلم والتقوى وصار فيهما المقتدى به ودار السلام الجنة سميت بها لسلامة اهلها من الاعراض والامراض ولانهم يخاطبون فيها بتحية هي سلام عليكم طبتم ولان السلام من اسماء الله تع فاضيف اليه تشريفا وقال عصام الملة وان اضيفت اليه لانه كما يرى الرجل في داره يرى المومنون ربهم فيها ثم قال وهذا الاخير من تحفة الفقير وفيه انه يوهم بالمكان الا انه يتكلف فتدبر والغرر جمع الغرة وهي في الاصل بياض في جبهة الفرس فوق الدرهم اشتهرت في كل شريف واضح والفرائد وهي الدرة الكبيرة سميت فريدة لانفرادها في الصدف وهو يلازم الانفراد الكبر غالبا او لانفرادها في صرف الصيرفي او في بلد او لانفرادها عما لكها والدرر جمع درة والفوائد جمع فائدة وهي ما اكتسبه من علم او مال واضافة الغرر والدرر من قبيل لجين الماء ووجه الشبه النفاسة و ميل الطبع وعلو الطبع وقد شبه الفن بالبحر ومقاصده بالفرائد والدرر والمراد بالفصول هو العبارات لانها تفصل بين الحق والباطل او لانها مفصولة متميزة عن غيرها غير ملتبسة والاولى هو الاول ليلائم قوله وانها نصوص افادة لا اعادة لانه بمعنى العبارات الظاهرة لا بمعنى النص المقابل للظاهر والمفسر والمحكم وقوله هي للدين قواعد صفة الفصول بوصف مدلولاتها والضمير للدرر فالجملة حالية وكذا الكلام في قوله هي اليقين جواهر والفصوص جمع فص للخاتم

وهو مثلث وجعل الجوهري الكسر لحنا وطعنه القاموس بانه وهم والتهذيب
التنقية والاصلاح وتنقيح الشعر تهذيبه وقيل التهذيب التطهير وتنقيح الجذع
قطع ما تفرق من اغصانه يعني ان هذا المؤلف لا تطويل فيه ولا حشو والتقصير
والتنظيم من النظم وهو الجمع نظمت اللؤلؤ اذا جمعته والمراد ههنا تاليف الالفاظ
مترتبة المعاني متناسبة الدلالات على حسب ما يقتضيه العقل والترتيب
جعل كل شيء في مرتبته والمعضلات جمع المعضل بالكسر اي المشكل الذي لا يهتدى
لوجه حله من داء عضال اذا عجز الطبيب عن معالجته مع توجيه الكلام في تنقيح
اي توجيه منقح احاط به التنقيح او توجيه في ضمن التنقيح اي نقحته بحيث صار
موجها وكذا الكلام في قوله وتنبيه الكلام على المرام في توضيح وعقب الشيء با
بالكسر عاقبته والتدقيق اثبات دليل المسئلة بدليل كما ان التحقيق اثبات
المسئلة بدليلها وقيل تدقيق الدليل تطبيقه على المدعى وتحريره تلخيص العبارة
منه كما ان تقرير المسئلة جعلها في قرارها وطي الكشح كناية عن الاعراض
لان المعرض عن الشيء يلوي عنه كشحه فذكر اللازم واراد الملزوم او استعارة
بالكناية بان يشبه في نفسه المقال بحالة كشح فاثبت له الكشح تخييلا
ورشحه بذكر الطي والاملال لازم الاطالة وهو الظاهر والارجح انه لازم الايجاز
المخل حيث لا يفهم المعنى والتجافي التجاوز والاطناب يقابل الايجاز
والاخلال يقابل الاطالة فكانه وضع الاخلال مقام الايجاز رعاية للسجع
فترك رعاية جانب المعنى لرعاية جانب اللفظ مع انهم قالوا عليكم بر
برعاية جانب المعنى واياكم ان تحوجكم الى مزيد تكلف في جانب اللفظ ثم الاطناب
بدل من طرفي الاقتصاد بدل البعض من الكل والاخلال عطف عليه اولى
ملاحظة العطف سابقة على الابدال فالمجموع بدل الكل فكان
اعرابا واحدا لكنهما اعرابا بجعل الطرفين لتقدمهما معنى في حكم متبوع
عين وقال بعض الفضلاء والاوجه ان يقال ان كلا منهما قابل للاعراب

وقيل التدقيق تبيين حقائق الاشياء على وجه الدقة منه

في اعراب احدهما دون الاخر ترجيح بلا مرجح كما يقولون في اعراب جاني القوم
واحدا واحدا حيث اعرابين مع ان المجموع حال واحد والرشاد بالفتح
الاهتداء والمراد بنيل العصمة نيل العصمة عن الخطأ وهو الاعتقاد في مقام
التاليف او نيل العصمة في الدين والسداد بالفتح الصواب من القول
والعمل وقوله وهو حسبي ونعم الوكيل سيجيء الكلام في عطفه جرحا وتعديلا
ان شاء الله تعالى وهو معركة لاراء الفضلاء وافكار الادباء قال المولى الخيالي
قوله نجم الملة والدين وهما متحدان اقول الدين والملة متحدان بالذات اي
فيما صدقا عليه لانهما عبارتان عن الشريعة وهي الاحكام التي شرعها الله لعباده
من الاعتقاديات والعمليات وكل شيئين كانا عبارتين عن شيء واحد متحدان
بالذات لكنهما متغايران بالاعتبار اي بالحيثية والاضافة لان الشريعة
من حيث انها يطاع لها دين ومن حيث انها تملى وتكتب ملة ولانها
تضاف الى الله لصدورها عنه والى النبي لصدورها منه والى الامة لانقيادهم لها
ومبنى هذه الاضافات اذا كانت الشريعة معتبرا عنها بالدين واما
الملة فلا يضاف الا الى النبي على ما قررناه في الدرس السابق وفي تاخير الدين
عن الملة اشارة الى شرف العلم على العمل وتجويز ان يكون التاخير من باب
الترقي اشارة الى ان العلم انما يكون معتبرا اذا كان مقرونا بالعمل و
قوله والاملال بمعنى الاملاء وقد جاء كل منهما في القرآن قال الله فليملل الذي عليه
الحق فهي تملى عليه نقل عنه انه جواب سؤال مقدر وهو ان يقال كيف يقال
الشريعة من حيث انها تملى ملة والحال ان الملة من المضاعف والاملاء من الناقص
قوله وقيل من حيث انها تجمع عليها ملة يقال ملت الثوب اذا خطته الخياطة
الاول وجمعت قطعه مرضه لعدم اشتهاره كالمعنى الاول قال المولى الخيالي
في دار السلام اي الجنة اقول ان دار السلام مركب اضافي لكن السلام
في الاول مصدر سلم وفي الثاني من التسليم وفي الثالث صفة مشبهة وقوله

وفصل ... عن سؤال مقدر ... منصوص ... والجواب ... وقيل ... اعتقاد اهل السنة منه

اي لا في المفهوم لان الدين ... والملة بمعنى الكتابة ... بحسب المفهوم منه

ويقال ... العلم ... كل منه ... منه

كذا في شرح المواقف

هو الذي منه السلامة اي في المبدا اي اليه السلامة اي في المعاد او معناه ذو سلامة عن جميع النقائص ازلا وابدا او سرمدا قوله فوجه تخصيص هذا الاسم يعني اذا كان هذا السلام من اسماء الله فوجه اضافة الدار الى الله دون اسم آخر ظاهر لان الاسم هو المعطي للسلامة والجنة دار السلامة وان كان بعض معانيه السلامة في النقائص فرجح على سائر الاسماء في هذا المقام وانما اورد واو الواصلة في النكات المذكورة اشارة الى جواز اجتماعها ويمكن ان يكون بمعنى او الفاصلة للكفاية واحد منها في توجيه الاضافة المذكورة قال المولى الخيالي قوله طاويا كشح المقال اقول اعاد الكشح لان المراد منه اللفظ ومن الاول المعنى وما يقال من ان المعرفة اذا اعيد معرفة كان الثاني عين الاول فليس بمطرد ولو ذكر الاول بالضمير لا ضيع الاستخدام وقوله كناية اختيار كونه كناية على الاستعارة بالكناية لقلة مؤنته وقوله مجموعها بدل كانه لم يرض بكونه بدل البعض مع ان فيه ملاحظة الحكم قبل العطف على ما هو الاصل فيه وفي جعل المجموع بدلا ملاحظة العطف قبل الحكم وهو غير شايع فيه لاقتضاء المقام الاحتراز عن المجموع لا عن كل واحد فتامل وبدل الكل هو الذي يكون ذاته عين ذات المبدل منه وان كان مفهوماهما متغايرين وفائدته زيادة التقرير لاشتماله على ذكر الشيء مرتين ورجحه على عطف البيان لانه في الاعم الاغلب يجيء به لايضاح المتبوع باسم مختص به وفي كون الاطناب والاخلال بناء على ملاحظة العطف اسما مختصا بالمتبوع نظر ثم النجاة في عن الاطناب بالمعنى المصطلح مستبعد فالمراد به التطويل والحشو وقوله ويجوز رفعهما على انهما اي مجموعهما خبر مبتدا محذوف اي هما الاطناب والاخلال بناء على ملاحظة العطف قبل الحكم فيكون على اسلوب البدل المذكور ويجوز كونهما منصوبين بتقدير اعني ورجح الاول لسلامته عن الحذف وجوز الثاني لقلة حذفه قال المولى الخيالي وهو حسبي ونعم الوكيل زاد الشارح اقول ذكر رحمه الله في شرح التلخيص

ان جملة نعم الوكيل عطف اما على جملة وهو حسبي فهو من عطف الجملة الانشائية على الجملة الاخبارية واما على حسبي وهو عطف على المفرد وانه صح باعتبار تضمين المفرد معنى الفعل لكنه في الحقيقة من عطف الانشاء على الاخبار ثم قال فمن نقل عنه المنع بذلك بيان الواقع لا الاعتراض يعني لا بد له من تامل في توجيهه ويؤيده استقاله في تراكيبه قوله بان الجملة الثانية انشائية على تقدير نعم الوكيل هو بناء على ان المخصوص محذوف ولزوم عطف الانشاء على الاخبار انما هو على تقدير الثاني قوله وكذا على حسبي يعني انه لو عطف يلزم عطف الجملة على المفرد وهو غير جائز وانه اول بتضمينه يلزم عطف الانشاء على الاخبار مع ان بينهما كمال الانقطاع قوله ويرد عليه يعني ان الجملة الاولى وان كانت خبرية صورة لكنها واقعة في محل الدعاء والمنقول عنه ان في الكفاية لا الاخبار قال المحشي المدقق فيه انه حينئذ يرد الاشكال في عطف ما عطف عليه لانه اخبار جزما واجاب عنه بعض الافاضل بان ما عطف هو عليه قوله والله الهادي فليجعل هو ايضا انشاء المدح لكنه ينقل الكلام الى عطفه على قوله فحاولت وجعله انشاء لشرحه بعيد جدا اقول ان جملة والله الهادي ليس معطوفا على فحاولت حتى يلزم البعد بل هو جملة دعائية والواو اعتراضية فكانه قيل اللهم اهدنا سبيل الرشاد واعطني العصمة والسداد لكن الجملة الاسمية للدلالة على الدوام والثبات كالحمد لله قوله وايضا يجوز ان يعتبر عطف القصة على القصة قال المحشي المدقق فيه نظر اذ يعتبر في عطف القصة على القصة التعدد في المعطوف والمعطوف عليه ولا تعدد ههنا قال الشريف في شرح المفتاح نقلا عن الكشاف فان قصة المنافقين عن آخرها معطوفة على قصة الذين كفروا كما تعطف الجملة على الجملة فالمنظور بالعطف هو المجموع وشرط المناسبة بين الغرضين فكلما كانت المناسبة بينهما اقوى كان العطف احسن ولا يشترط المناسبة بين جمل القصتين وقد حققه بعضهم بانه نظير ما يقال في عطف المفرد على المفرد.

فى مثله قوله تعالى هو الاول والاخر والظاهر والباطن من ان الواو الثانية كعطف
مجموع الصفتين الاخيرتين المتقابلتين على مجموع الاوليين المتقابلتين لانك
لو عطفت الظاهر وحده على واحد من الاوليين لم يكن هناك تناسب
فكما صح فى المفردات صح فى الجمل بل هذا اولى واجاب عنه الشارح ايضا
الفاضل بقوله ولعله اراد بعطف القصة على القصة عطف حاصل مضمون الجملتين
على حاصل مضمون الاخرى من غير نظر الى الفعل وهذا العطف مما جوزه
الشارح فى شرح التلخيص ووصفه بالدقة والحسن واوضحه بمثال اورده
صاحب الكشاف وهو زيد يعاقب بالقيد والازهاق وبشر عمرا بالعفو والاطلاق
واما رده الشريف قدس سره قوله ورده بعض الفضلاء اى رد الشريف قدس سره
رد الشارح هذا العطف بانه يجوز عطف نعم الوكيل على مجموع هو حسبى بان
يقدر المبتداء فى المعطوف اما مقدما ليناسب المعطوف عليه اى هو نعم
الوكيل فيكون المخصوص مقدما صرح بجوازه صاحب المفتاح واما مؤخرا اى
نعم الوكيل هو على قول من يجعل المخصوص مبتداء لا على قول من يجعله خبر المبتدا
محذوف ولهذا لم يتعرض قدس سره لهذا الاحتمال قال بعض الفضلاء ولا
يخفى عليك ان بعد تقدير المبتداء اما لم يؤول نعم الوكيل بمقول فى حقه ذلك
يكون الجملة ايضا انشائية اذ الجملة الاسمية التى خبرها انشائى انشائية
واما اول لا يكون المعطوف جملة نعم الوكيل بل جملة متعلقة خبرها نعم الوكيل
واعتراض الشارح انما هو فى عطف نعم الوكيل على انه بعد التاويل يفوت
الانشاء المدح العام الذى وضع افعال المدح له بل يصير الاخبار بالمدح
الخاص وهو انه المقول فى حقه نعم الوكيل وفيه ان هذا اى ما يرد لو كان مراده
الشارح الاعتراض واما لو كان مراده انه لابد من التامل فى توجيهه وتوجيه السيد
التوجيه قوله وايضا يجوز الخ هذا الكلام من الشريف قدس سره رد الثانى وجهى الشارح
كما ان رد الاول وجهيه يعنى ان حسبى باعتبار تضمنه معنى يحسبنى وان كان اخبارا

المحشى

ناكوى

ناكوى

كان الكلام السابق منه كان

لكن

16

لكن له محل من الاعراب لو قوعه خبرا لهو ويجوز عطف الانشاء على الاخبار الذى
له محل من الاعراب قال المحشى الفاضل الموجب لمنع العطف كمال الانقطاع
وهو باق فى صورة يكون للاخبار محل من الاعراب ثم اجاب بان الجملة التى
لها محل من الاعراب واقع موقع المفردات لان نسبتها ليست مقصودة
بالذات قوله ويدل عليه قطعا اى على جواز عطف الانشاء على الاخبار الذى
له محل من الاعراب قوله قالوا حسبنا الله ونعم الوكيل ولما كانت مظنة ان
يقال لم لا يجوز ان يكون مقول قالوا هو مجموع الجملتين بثبوت الواو بينهما
بان يكون المقول قبل الحكاية هو حسبنا الله ونعم الوكيل لا حسبنا الله ونعم
الوكيل دفعه بقوله لان هذه الواو من الحكاية اى من كلام الحاكى اى قالوا حسبنا
الله وقالوا نعم الوكيل ولا يجوز ان يكون من الكلام المحكى اذ يلزم عطف الانشاء على
الاخبار فيما لا محل له من الاعراب البتة وبل بعيد لا يلتفت اليه لعدم انسباق
الذهن اليه وعدم القرينة عليه ولما توجه اختصاص هذا الجواب بما بعد
القول وتحقق لا دلالة على المطلوب نفاه بقوله وليس هذا مختصا بما بعد
القول لان مصحح العطف وهو كون الجملة فى محل المفرد لكونها فى محل الاعراب
مشترك فى جميع المواد على ما يشهد به حسن قولنا زيد ابوه عالم وما
اجهله وعمرو ابوه بخيل وما اجوده مع ان المعطوف فى هذين القولين انشاء
التعجب والمعطوف عليه جملة خبرية لها محل من الاعراب قوله ويرد عليه اى على
ما قاله بعض الفضلاء من ان الاية دالة على جواز عطف المذكور قطعا انه يجوز ان
يكون الواو من القول المحكى فيكون مدخول الواو معطوفا على ما قبله بتقدير
المبتدئ اما مؤخرا ليناسب المعطوف عليه واما مقدما رعاية لقرب المرجع
قوله او بعطف يعنى يجوز ان يكون الواو من المحكى ويكون نعم الوكيل عطفا على حسبنا
الذى هو خبر مقدم على المبتداء فيكون من عطف الجملة التى لها محل من الاعراب على
المفرد لا من عطف الانشاء على الاخبار وان سلم كونها من الحكاية فلا بد على

ناكوى

ده

واعلم انه يرد على قوله وهو حسبى
ونعم الوكيل مدفوع بوجوه الاول ان الجملة الاولى
انشائية ايضا والثانى انه من عطف القصة
على القصة والثالث ان الجملة الثانية خبرية
ايضا بتقدير المبتداء والرابع انها على جواز
على حسبى بمعنى يحسبنى بناء على الجملة
فى عطف الانشاء على الجملة
الاخبارية التى لها محل من الاعراب
والخامس انها عطف على حسبى بلا
تاويله بمعنى يحسبنى بناء على جواز عطف
عطف الجملة التى لها محل من الاعراب
على المفرد وبالعكس والسادس
ان الواو اعتراضية والسابع انها
حالية والثامن انها استينافية و
التاسع ان نعم الرجل بمعنى رجل جيد
فيكون بمعنى المفرد ذكره الرضى لكن لا
اشكال فى عطفه على حسبى والعاشر
ان الواو عاطفة على جملة محذوفة
لانسياق الذهن اليه اى نعم المولى
ونعم الوكيل ذكره العصام فى المطول

منه

علم ان الاحكام **قال الشارح** الجواز قطعا لجواز تقدير قالوا في المعطوف
شرعية اي افعال الحاكم على نفس النسبة الجزئية ايجابية كانت او سلبية وهذا
معنى عرفي وقد اخذه الشارح في التلويح في تعريف الفقه وقد يطلق على ادراك
تلك النسبة بطريق الاذعان والقبول وهذا المعنى مصطلح المنطقيين ويسمى
بالتصديق ويطلق على خطاب الله تعالى المتعلق بافعال المكلفين بالاقتضاء
او التخيير وهذا المعنى مصطلح الاصوليين والمراد ههنا المعنى الاول لا غير وحمله على
المعنى الثاني فاسد وعلى الثالث تعسف نشأ من صاحب التوضيح كما ذكره عصام
الملة والمراد بالشرعية ما يؤخذ من الشرع لا ما يتوقف عليه والا لم يصح جعل علم
المتعلق بها مقسما لعلم التوحيد والصفات واحترز به عن الاحكام المتعلقة
بكيفية العمل المأخوذ لا من الشرع كالاحكام الطبعية والنحوية ونحو ذلك لئلا
يدخل العلم بها في علم الشرايع والاحكام وعن الاحكام النظرية الغير الشرعية لئلا
يدخل العلم بها في علم التوحيد والصفات والمراد بالتعلق بكيفية انها نسبة
بين الاعمال والاحوال التي هي كيفيات واوصاف لها مذكورة في الجواب عن
السؤال عن العمل بكيف وتسمية الاولى فرعية اما لانها فرع الثانية ثبوتا
اعتدادا اذ لا عمل لعامل دون اعتقاد صحيح واما لان المتعلق القصد الى العلم بها
فرع القصد الى العمل بها حتى لو لم يكن العمل بها مقصودا لم يكن العلم بها
ملتفتا اليه ومن ثم سقط الفقه في الاخرة دون الاعتقاد وقس عليه تسمية
الثانية اصلية والمراد بما يتعلق بالاعتقاد ما لا يشمل التصوف وعلم الاخلاق
حتى يصح قوله ويسمى اصلية واعتقادية لان التصوف يحصل بالكشف
المتفرع على العمل فلا يكون اصلية وعلم الاخلاق لا يتوقف عليه الشرايع والاحكام
الا انه يقال علم الاخلاق ليس المقصود منه الاعتقاد بل هو لتحصيل الخلق وانما قال
منها ومنها دون اما واما لعدم انحصار الاحكام الشرعية فيما ذكره ثم ان كلمة
منها مبتدا وما يتعلق خبره اذ المقصود بالافادة حال ابعاض الاحكام للحال

ما يتعلق

ما يتعلق خبر به وانه بعض الاحكام الشرعية وجعل من التبعيضية اسما محكوما عليه مما
صرح به الشارح في شرح الكشاف قوله والعلم المتعلق بالاولى اما بمعنى
اليقين او الملكة او نفس المسائل فعلى الاول يكون من قبيل تعلق العلم بالمعلوم
وعلى الثاني من قبيل تعلق المسبب بالسبب وعلى الثالث من قبيل تعلق الكل
بالجزء واما ان الفقه من الظنيات فكيف يطلق عليه العلم فمفروغ عنه في
اصول الفقه واذا اريد من العلم التصديق الاعم من اليقين والظني فلا يرد الاشكال
بالفقه لكن يحتاج الى التوزيع بجعل العلم بمعنى اليقين للكلام والعلم بمعنى الظن
للفقه ثم بارادة اليقين خرج التقليد اذ لا يطلق العالم على المقلد لكن بقي علم الله وعلم
جبرائيل والرسول مع انه ليس من الفقه ولا يبعد ان يفرق بينهما علم الشرايع والاحكام
وبين الفقه فيجعل الاول اعم لكن في جعله مقابلا لعلم التوحيد والصفات نوع
اباء عنه قوله ويسمى علم الشرايع والاحكام الخ ومعنى قوله لما انها لا تستفاد
شيئا منها الا من جهة الشرع على ان الفقهية بالسالبة الكلية لا انها رفع
الايجاب الكلي بخلاف الثانية فان بعضا منها قد يستفاد من العقل واما تبادر الفهم
عند اطلاق الاحكام اليها فلانها هي التي يتناولها الاحكام ويرجع اليه فيها
اهل الاسلام قوله وبالثانية علم التوحيد والصفات اورد عليه ان قولهم
الاجماع حجة من الاحكام الاعتقادية وانه من علم الاصول فبان علم التوحيد والصفات
غير مانع واجيب بان هذا الحكم حيثيتين فانه من حيث انه يتوصل به الى الاستنباط
الحكم الشرعي من الاجماع من الاصول ومن حيث يجب الاعتقاد بكونه حجة وانه لا يعتقد
لونه حجة يخرج عن الاسلام من مسائل علم التوحيد والصفات فبالاعتبار الاول
لا يتعلق بالاعتقاد بخلاف الاعتبار الثاني قوله لما كان اشهر مباحثه واشرف
مقاصده اورد الضمير في الاول واسم الاشارة في الثاني تنبيها على التفاوت
بين العلمين وتعظيما للثاني بايراد اسم الاشارة الموضوعة للبعيد وكلام
الحكميين اما على كل منهما او على كلاهما وهذا لا ينافي الكلام اشهر مما عداه ويجوز

اه بلى وقت التسمية بهذا الاسم بهذه المباحث اشهر ثم ظهر شهرة الكلام وتحتمل انه لخطف
الاشرف على الاشهر ثم تحكم بالمجموع على هذه المباحث ثم هذه المباحث اشرف من اثبات
الصانع لان وجوده انما يتصف بالكمال بالتوحيد والصفات مع ان في اثبات التوحيد
نجاة عن الاشراك بخلاف اثبات الوجود اذ الشرك يقربه وايضا في اثبات التوحيد و
الصفات اثبات الوجود ولا عكس **قال المولى** قوله اعلم ان الاحكام الشرعية
للحكم معان ثلثة اي مشهورة لان له معاني سبعة اربعة منها غير مشهورة وهي
نفس النسبة الحكمية ونفس المحمول ونفس القضية واطلاق الحكم على هذه المعاني
اما بطريق الاشتراك او بطريق الحقيقة والمجاز والمعنى السابع يمكن ان يراد ههنا و
واما الباقية فتركه جيدا قال المحشي الفاضل اعلم انه قد حقق ان الواقع بين زيد و
قائم هو الوقوع بعينه او اللاوقوع كذلك وليس هناك نسبة اخرى هي مورد الايجاب
والسلب وانه قد يتصور هذه النسبة في نفسها من غير اعتبار حصولها او لا حصولها
في نفس الامر بل باعتبار انها تعلق بين الطرفين تعلق الثبوت او الانتفاء و
يسمى حكمية ومورد الايجاب والسلب وتسمى ثبوتية ايضا تسمية العام الى الخاص
اعني الثبوت لانه المقصود اولا وقد يسمى سلبية ايضا اذا اعتبر انتفاء
الثبوت وقد تتصور باعتبار حصولها او لا حصولها في نفس الامر فان تردد
فهو الشك وان اذعن بحصولها او لا حصولها فهو التصديق المسمى بالحكم
بالمعنى الثاني عند المحققين فالنسبة الثبوتية يتعلق بها علوم ثلثة اثنان
تصوريان احدهما لا يحتمل النقيض والثاني يحتمله والثالث تصديقي فقد ظهر ان
المعنى الاول ليس امرا مغايرا للوقوع واللاوقوع كما فهمه المحشي المدقق
حيث جعل الوقوع معنى آخر للحكم وان معنى قوله نسبة امر الى آخر تعلق امر
باخر وقوعا كان او لا وقوعا بان كان الايجاب او السلب بمعنى الوقوع واللاوقوع
او تعلق بامر باخر سواء كان مورد الايجاب او مورد السلب ان كان بمعنى ادراك
ان النسبة واقعة او ليست بواقعة صح بكلا الاطلاقين الشارح في شرح

الشرح

ما الحكوني

فتامل جدا

الشرح المختصر المنتهي وان معنى قوله ادراك وقوع النسبة او لا وقوعها ادراك
ان النسبة الثبوتية واقعة في نفس الامر وليست بواقعة فيها فما ذكره
المحشي المدقق من ان كون الحكم بمعنى ادراك وقوع النسبة او لا وقوعها يشعر
بان المراد بالنسبة النسبة التقييدية التي يرد عليها الايجاب والسلب لا النسبة
التامة الخبرية لان الحكم على تقدير كونها تامة ليس هو ادراك وقوعها فقط ايجابا
او سلبا بل ادراك نفسها على وجه الاذعان كذلك ليس بشيء قوله وخطاب
الله اي الخطاب في اللغة توجيه الكلام نحو الغير للافهام ثم نقل الى ما يقع به التخاطب
اي الكلام الموجه الى الغير للافهام وهو ههنا الكلام النفسي الازلي كما ذهب
اليه الاشعري من قدم الخطاب بناء على ازلية التعلقات والتنوع امرا و
نهيا وغيرهما وان اريد بالخطاب ما خوطب به اي ما ثبت بالخطاب وهو
الاثر المترتب عليه كوجوب الصلوة يكون المراد بالحكم ما حكم به ومعنى تعلقه با
بافعال المكلفين تعلقه بفعل ما من افعالهم لا بجميع افعالهم على ما
يوهم انه الجمع من الاستغراق والا لم يوجد حكم اصلا اذ لا خطاب يتعلق بجميع الافعال
فدخل فيه الحد خواص النبي عليه السلام كاباحة ما فوق الاربع من النساء ثم باضافة الخطاب
الى الله خرج من سواه وقوله المتعلق بافعال المكلفين خرج الخطاب المتعلق باحوال
ذاته وصفاته وتنزيهاته وبقوله بالاقتضاء او التخيير خرج خطاب الله المتعلق
بافعال المكلفين لكن لا بالاقتضاء او التخيير كالقصص المبينة لافعالهم والا
خبار المتعلقة باعمالهم كقوله تعالى والله خلقكم وما تعملون ومعنى الاقتضاء
الطلب وهو اما طلب الفعل مع المنع عن الترك وهو الايجاب او طلب
الترك مع منع الفعل وهو التحريم او طلب الفعل بدونه وهو الندب او طلب
الترك بدونه وهو الكراهة ومعنى التخيير عدم طلب الفعل والترك وهو الاباحة
قوله كالوجوب والاباحة ونحوهما من الندب والحرمة والكراهة وهذه الحجة
ان الحكم ان كان المراد بالحكم الخطاب ما خوطب به وان كان المراد به ما يقع

ولا يقتضي الفعل ليس بحكم كما في شرح العضد
وصرح به السيد السند منه

فان قيل اذا كان الخطاب في الازل متعلقا
بافعال المكلفين بالاقتضاء او التخيير
كما قال الاشعري يلزم طلب الفعل والترك
عن المعدوم وهو سفه قلت السفه انما
هو طلب الفعل عن المعدوم حال عدمه
واما طلبه منه على تقدير وجوده فلا كما اذا
قدر الرجل ابنا له فاوصاه بطلب
العلم حين الوجود منه

به الخطاب فالحكم في الايجاب والتحريم مثلا لا مثل الوجوب والحرمة لانهما اثران
مترتبان على الايجاب والتحريم يقال اوجبه فوجب وحرمه فحرم والتمثيل اما مبني
على المسامحة واما مبني على ما ذكره بعض المحققين من ان مثل الايجاب والوجوب متحدان
بالذات ومختلفان بالاعتبار فان الخطاب اذا نسب الى الحاكم يكون ايجابا واذا نسب
الى ما فيه الحكم وهو الفعل يكون وجوبا والترتيب بين انفاء ايضا باعتبار هذين
الاعتبارين كما في التلويح قوله وهذا الاخير غير لازم مرادا لان المتبادر من الافعال
الجوارح المقابلة للاعتقاد فلو كان المراد المعنى الاخير لم يكن علم الكلام بالاحكام
الشرعية لعدم تعلقه بما يتعلق بالافعال بل بالاعتقاد ولو تكلفنا وعممنا الفعل
الاعتقاد بناء على انه فعل القلب يلزم انحصار مسائل علم الكلام بالوجوب و
اخواته من حيث يقصد به الاعتقاد اذ يصير معنى قوله والعلم المتعلق بها الاولى
الحكم معلومات العلم تلك الاحكام كما هو الظاهر السابق الى الفهم فكذا الحال
في قسيمه وقرينته فلا نلتفت الى المناقشة بان معنى التعلق في الثانية كونها من المعلومات
لا حصرها في تلك الاحكام على ان بيان الوجوب ونحوه في الكلام في غاية الندرة
كذا نقل عنه مثل قولهم النظر في معرفة الله واجب ومعرفته واجبة قوله والاستدراك
قيد الشرعية اذ بعد اضافة الخطاب الى الشارع وهو الله لا حاجة الى هذا
القيد قوله اللهم الا ان يحمل الخ استثناء من استدراك قيد الشرعية اي الا
ان يحمل على تجريد الاحكام عن الاضافة الى الله ويقال الخطابات المتعلقة او
يقال ان لفظ الشرعية تاكيد لانه تصريح بما علم ضمنا او يقال ان التعريف
للحكم الشرعي لا للحكم المطلق الخ لا يلزم الاستدراك لكن الحمل تعسف اذ لا ضرورة
في الحمل على هذا المعنى قوله فالمراد الخ يعني اذا كان المعنى الثالث تعسفا فالمراد
اما المعنى الاول نقل عنه ويؤيده قوله فيما سيجيء وسموه ما يفيد معرفة الاحكام
فان المراد بالحكم هناك هو الاول قطعا اذ لا معنى لافادة معرفة التصديقات
انتهى فح يصح حمل العلم في قوله والعلم المتعلق في كلا الموضعين على

كل

على كل واحد من المعاني الثلثة اعني التصديق بالمسائل ونفس المسائل و
الملكة الحاصلة منها بلا تكلف قوله والثاني يعني او المراد المعنى الثاني وهو
ادراك تلك النسبة فح يجعل العلمان في الموضعين عبارة عن المسائل فان
التعلق من قبيل تعلق المعلوم بالعلم او يجعل العلمان عبارة عن الملكة فان
التعلق من قبيل تعلق المسبب بالسبب نقل عنه وجه الجعل هو عدم التكلف في معنى
التعلق انتهى اذ في حمله على معنى التصديقات بالمسائل يحتاج معنى التعلق الى
التكلف بان يقال جملة التصديقات متعلقة بما هي متعلقة متالفة منها اعني التصديقات
المخصوصة او يقال التصديق على مذهب الامام متعلق بالحكم الذي هو جزء منه
قوله وعلى التقديرين سواء كان المراد المعنى الاول او الثاني معنى الشرعية بمعنى ان يحفظ
جميع المباحث على القواعد الشرعية بان لا يخالف القطعيات على مقتضى نظر
العقول القاصرة لا ما يتوقف على الشرع بمعنى انه لا ندرك لولا خطاب الشارع
والا لزم خروج اكثر المسائل الكلامية عن المقسم لان وجوده ووحدته وقدرته و
علمه وتكلمه لا يتكلم على الشرع بل ثبات الشرع موقوف على تلك المسائل لكن
يجب اخذها منه ليصح الاعتداد قال المولى الخيالي قوله فان تعلق بكيفية العمل ان
اريد به مطلق التعلق الخ قوله ان اريد به مطلق التعلق اي كون الشيء منسوبا الى
اخر باي وجه كان فالامر ظاهر لصحة معنى التعلق في كلا الموضعين فلا تاويل في قوله
بالاعتقاد وقيل ان اريد بالحكم ادراك النسبة يجب تاويل الاعتقاد بالمعتقدات
وان اريد مطلق التعلق اذ لا معنى لتعلق الادراك بالاعتقاد الذي هو الادراك
ورد بانه لا شك في صحة قولنا الادراكات التي يقصد منها التصديق فقط لا
العمل يسمى علم التوحيد والصفات كما حققه في حاشية المطالع وان لم يعتبر
الخ يعني اذا اريد مطلق التعلق فكما انها تتعلق بكيفية العمل متعلق بنفس
العمل ايضا لكن معروضها ايضا فلم يعتبر بالنسبة الى نفس العمل للاشارة الى
نكتة وهي ان تعلقها بالعمل من حيث الكيفية فان الاحكام الفقهية انما يتعلق

بفعل المكلف من حيث الوجوب والندب ونحوهما بخلاف اكثر الاحكام الثابتة فا
فانها متعلقة بنفس الاعتقاد وانما قال عامة الاحكام لان بعضها متعلقة بكيفية
الاعتقاد مثل معرفة العقد واجبة نقل عنه ان اريد مطلق التعلق يجوز ان يعتبر
بالنسبة الى نفس العمل والى كيفيته لكن الثاني اولى اذ فيه اشارة الى نكتة وقد
وقع في شرح المقاصد بدون لفظ الكيفية وعبارة هذا الكتاب اولى من عبارته
انتهى قوله وان اريد الخ اى ان اريد بالتعلق التعلق المخصوص وهو تعلق
الاسناد بطرفيه ان كان الحكم بمعنى النسبة او تعلق التصديق بالقضية
ان كان الحكم بمعنى ادراك النسبة فمعنى تعلقه بكيفية العمل ان الكيفية والعمل
طرفاه بناء على الاول وادراك الكيفية المثبتة للعمل بناء على الثاني فلا حاجة
الى التأويل في قولنا منها ما يتعلق بكيفية العمل بل الاحتياج في قوله بالاعتقاد اذ
هو ليس طرفا للنسبة ولا قضية فالمراد به المعتقدات اى ما يتعلق به الاعتقاد
في الجملة اعم من كونه بالذات او بالواسطة والاول مثل تعلقه بالنسبة و
والثاني مثل تعلقه بالطرفين فانه يتعلق بهما بواسطة النسبة فاندفع ما ذكره
المحشي المدقق من ان تعلق النسبة بالمعتقد بمعنى تعلق الاسناد بطرفيه لان المعتقد
هو نفس النسبة او مجموع الطرفين ولا احدهما بدون النسبة على ما لا يخفى قوله
فح فيه اشارة الخ يعنى اذا كان المراد من التعلق تعلق الاسناد بالطرفين او تعلق
التصديق بالقضية فلا بد من ذكرها ولكن في اعتبار تعلقه بالكيفية المضافة
الى العمل اشارة الى نكتة وهى ان موضوع الفقه العمل لان المتبادر من تعلق الاسناد
او التصديق بكيفية العمل كونها مسندا والعمل مسندا اليه بناء على انهم اذا عبروا
عن الحكم الخبري بالنسبة التقييدية اضافوه الى المحكوم عليه كما قالوا في قولنا
زيد ابوه قائم زيد قائم الاب كذا نقل عنه فتلك الكيفية من عوارض الذاتية للعمل
فيكون العمل موضوعا قوله وليس موضوعه العمل اى بوجه من الوجوه المعتبرة
في موضع المسألة سواء كان عين موضوع او نوعا منه او عرضا ذاتيا لموضوع

العلم

قوله احمد

كمال سود

كمال سود

العلم او نوعا منه فاندفع ما قيل من ان موضوع العلم اعم من موضوع المسألة
فلا يلزم من كون موضوعها العمل عدم كون موضوعه العمل قوله كما ان قولهم الخ
قيل النية فعل القلب فيكون موضوعه العمل فلا حاجة الى التأويل وفيه انه لو كان
المراد بالعمل اعم بالفعل القلب والجوارح لزم ان يندرج علم الكلام في الفقه
فالمراد بالعمل عمل الجوارح فلا بد من التأويل قوله ثم ينبغي الخ الجواب عن قوله
ولانهم عدوا يعنى ان المبحوث عنه في الفرائض قسمة التركة والقسمة من افعال
الجوارح فيكون موضوعه العمل وبالجملة كل مسألة ليس موضوعها فعل المكلف
يجب ارجاعه اليه كمسألة المجنون والصبي فانه راجع الى فعل الولي وانما يجب
الارجاع تحرزا عن مخالفة ارجاع الفقهاء قال المولى الخيالي قوله وبالثانية
علم التوحيد والصفات هذا من قبيل العطف على معمولي عاملين مختلفين والمجرور مقدم
الخ قال المحشي المدقق فيه ان المعطوف الاول بالثانية كما ان المعطوف عليه كالاول
الاول بالاولى وليس شيء منها مجرورا او المجرور الثانية والاولى وليس شيء منهما
معطوفا ومعطوفا عليه واجاب عنه المحشي الفاضل بانه اراد بانه عطف ما على
فح سقط ما قاله بعض الفضلاء ان الظاهر ان هذا من قبيل العطف على معمولي عا
عاملين على مذهب من يجوز مطلقا ولكن ان يقال ولعل النسخة عند المحشي
وقعت في الثانية بدون الجار قوله النظرية اى ما يكون المقصود منه النظر والا
عتقاد دون العمل قوله من مثل اصول الفقه قال المولى الكستلي بل هي من مسائل
الكلام اورد فيه بطريق المبادئية وفيه ان الاجماع من موضوع الاصول النفس
وحجيته عرض ذاتي له يبحث عنه في الاصول ولذا قال ان هذه المسألة مشتركة
الخ قوله مشتركة بين الاصولين فان حجية الاجماع من حيث انها مناط الاستنباط
مسألة الاصول ومن حيث انها مناط لاثبات العقائد الدينية مسألة ال
الكلام كذا نقل عنه قال المولى الخيالي قوله اشهر مباحثه يشير الى ان له مباحث
اخرى اقول الاشارة في اضافة الاشهر ووجود المباحث الاخرى ظاهر عند

منه انه انما يندرج فيه لو كان موضوعه الاعتقاد وفيه تأمل منهه

نية

قوله احمد

ساكوتى

للتأكيد

ط

من

يقول ان موضوعه اعم من الذات كالموجود مطلقا او ذات و ذات الممكنات. او المعلوم من حيث يتعلق به اثبات العقايد الدينية تعلقا قريبا او بعيدا فان مباحث للامور العامة والاعراض والجواهر من الكلام وليست في الشهرة مثل المباحث الالهية واما عند غيره ومن يجعل موضوعه ذات الله فقط فيجعل البحث في الكلام عن اعراضه الذاتية وهي صفاته مطلقا وجودية اولا وعن الاعراض الذاتية لصفاته فالوجه في الاشارة ان الصفة المطلقة اي المذكورة بدون قيد هي المخصوصة بالصفة الذاتية الوجودية فيلزم له مباحث اخرى غير الصفات الوجودية ولذا اي لان الصفة المطلقة عندهم هي الصفات الذاتية الوجودية لم يعدوا مباحث الاحوال كالعالمية والقادرية ونحوهما ومباحث الافعال كالخلق والتكوين و مبحث النبوة والامامة وان رجع الكل الى الصفة ما فان الاحوال راجعة الى الصفات الغير الوجودية والافعال الى الصفات الوجودية الغير الذاتية والنبوة بمعنى الانباء والامامة بمعنى نصب الامام راجعتان الى صفة الفعل قوله على ان الامامة الخ علاوة عن قوله فلان الصفة المطلقة الخ يعني سلمنا ان الصفة اعم من الذات وغيرها لكن الامامة انما هي من الفقهيات فلا ترجع الى صفة من صفاته تعالى فيصح ان مباحث التوحيد والصفات اشهر ومبحث الامامة ليس كذلك قال في اواخر شرح المقاصد انه لا نزاع ان مباحث الامامة ونصب الامام الموصوف بالصفات المخصوصة من فروض الكفاية اذ هي امور كلية يتعلق بها مصالح دينية او دنيوية لا ينتظم الامور الا بحصولها فيقصد الشارع تحصيلها في الجملة من غير ان يقصد حصولها من كل واحد ولا خفاء في ان ذلك من الاحكام العملية ولكن لما شاعت بين الناس في مبحث الامامة اعتقادات فاسدة واختلافات باردة سيما من الروافض والخوارج ومالت كل منهما الى تعصبات تكاد تفضي الى رفض كثير من قواعد الاسلام ونقض عقايد المسلمين والقدح في الخلفاء الراشدين مع القطع بانه ليس للبحث عن احوالهم وافضليتهم كثير تعلق بافعال المكلفين الحق المتكلمون هذا الباب بابواب الكلام وربما

انتقال بين الاول والثاني بالاجمال والتفصيل منه

لكنها ليست من شهرة الصفات كالمباحث الثلاثية مثل الصفات الفعلية والسلبية منه

ادرجوه في تعريفه حيث قالوا هو العلم الباحث عن احوال الصانع والنبوة والامامة والمعاد وما يتصل بذلك على قانون الاسلام انتهى فالامامة من الفقه في الحقيقة ومن المقاصد من علم الكلام بالنظر الى الظاهر فلا منافات بين الكلامين كما فهمه المحشي المدقق قوله الا عند بعض الشيعة فان مرجعها عندهم الى ان نصب الامام واجب على الله تعالى فالامامة عندهم من المسائل الاعتقادية ومذهب اهل السنة والجماعة انه يجب على الخلق بدليل سمعي قال عليه السلام من مات ولم يعرف امام زمانه مات ميتة جاهلية قال الشارح وقد كانت الاوائل الخ هذا بيان الباعث لتدوين العلمين وجواب سؤال يرد على دعوى الشرف لعلم الكلام وتقرير السؤال اما منعا فبان يقال كيف يكون له شرف وهو بدعة مذمومة لم يكن في زمن خير القرون واما نقضا فبان يقال لو كان له شرف وعاقبة حميدة لما اهمله خير القرون واما معارضة فبان يقال دليلكم وان دل على ما ادعيتم لكن عندنا ما يدل على خلافه وهو ان الكلام لم يكن في زمن خير القرون وكل ما شانه هذا لا يكون شرفا وتقرير الجواب اما على الاول فباثبات المقدمة الممنوعة بان يقال لما كان خير القرون ببركة صحبة النبي عليه السلام مستغنين عن التدوين ومتصفين بالعقايد الحقة المأخوذة منه عليه السلام الموصلة الى السعادات الدينية والدنيوية يلزم ان يكون شريفا وانهم لم يبحثوا عنه بالوجه المتعارف فيما بيننا لعدم مس الحاجة اليه على الوجه المتعارف واما على الثاني والثالث فبطريق المنع بان يقال ان اردتم انه لم يكن في زمنهم مطلقا فلم كيف والعلماء والقرآن مشحون بالعقايد الحقة وهم اشتغلوا بالقرآن وان اردتم انه لم يكن في زمنهم على هذا الوجه المتعارف فيما بيننا فمسلم لكنه بدعة حسنة وكذا الكلام في جانب علم الفقه لان الادلة والامارات كانت قائمة في زمنهم وانهم لم يكن هذا الترتيب والتدوين واتفاقيما بينهم لصفاء عقائدهم علة استغناء الصحابة عن تدوين علم الكلام قوله وقرب العهد علة استغناء التابعين عن التدوين المذكور وقدمها على ما علق بها الوجوه سياقه

قوله

ذكرها ان الله تعالى وقوله وقلة الوقايع عطف على صفاء عقايدهم ويجوز عطف
عطف على بركة صحبة النبي عليه السلام لان اللام للتعليلية والباء السببية متقاربان
والاوجه هو الاول قوله الى ان حدثت الخ متعلق بالاستغناء يعني ان الطائفتان
كانتا مستغنيين عن التدوين الى ان حدثت الفتن فاحتاج بعضهم الى التدوين
حتى دون مالك من التابعين الفقه وكذا الامام ابو حنيفة قد صنف الفقه الاكبر
لو ثبت كونه من التابعين فلا يرد ان الاستغناء الطائفتين لم ينته الى زمن الفتن
لانهما لم يدركاها ولا يحتاج الى الدفع بان قوله الى ان حدثت متعلق بمحذوف اي فلم
يدونوا الى ان حدثت الخ فقيل ان الفتن والبغي كان في زمن الصحابة ولم يدونوا
ورد بان العلة جميع المذكور في سياق الغاية وقوله وكثرة الفتاوى الكثيرة ان كانت
كناية عن اختلاف المفتين في الجواب فهي ليست متفرعة على الواقعات وان كانت
اجوبة للواقعات فتقديمه لرعاية السجع قوله فاشتغلوا بالنظر والاستدلال
الفاء سببية والنظر ترتيب امور معلومة للتأدي الى مجهول وهو اعم من القول الشارح 2
والحجة والاستدلال خاص بالحجة لكنه اعم من ان يكون من العلة الى المعلول ومن المعلول
الى العلة والاول لمي والثاني اني وقوله والاجتهاد في اللغة الجهد والمشقة وفي
الاصطلاح استفراغ الفقيه الوسع لتحصيل ظن بحكم شرعي وهذا هو المراد به
بقولهم بذل المجهود لنيل المقصود والاستنباط هو في اللغة اخراج النبط وهو الماء
يخرج من البئر اول ما يحفر وفي الاصطلاح اخراج الاحكام من الادلة السمعية والاجتهاد
والاستنباط ناظر الى علم الشرايع والاحكام كما ان النظر والاستدلال ناظر الى علم
التوحيد والمراد الاشتغال بهما على الوجه المتعارف فيما بيننا من تحرير الدلائل
والتلخيص المقاصد والقدماء بصفاء قرائحهم كانوا يستحصلون المقاصد من مقدمات
مقنعة ويستغنون بها من غير تكلف في تحريرها وتطبيقها على القوانين والمراد
بالاصول الادلة دون القواعد والا لا يحتاج الى الاعتذار بانه لا وصمة في جمع الالفاظ
المترادفة في الخطب عند البلغاء قال المولى الخيالي قوله وقد كانت الاوائل الخ قوله

ولا

22

ولا في عهد الصحابة والتابعين هذا اي انما يصح اذا لم يكن ابو حنيفة من التابعين
والا فهو قد صنف الفقه الاكبر في الكلام قوله لم اهملوه لان اهماله مع ماله من شرف
وعاقبة حميدة قبيح عقلا وشرعا فعلم ان ليس له شرف وعاقبة حميدة والا لزم
تجويز ارتكاب القباحة في حق ائمة التقى والهدى الذين هم كالنجوم بشهادة
النبي عليه السلام قوله مع ما عطف عليه وهو قوله وقرب العهد وقلة الوقايع
وتمكنهم من المراجعة الى الثقات قوله للاهتمام اراد به اهتماما ما ليس وجهه
الاختصاص بقرينة المقابلة مثل العناية بالدليل الذي هو الاصل ومثل ورود
الحكم ابتداء مدللا فانه لا يتطرق اليه الشبهة من اول الامر ومثل كون الغرض متعلقا
بالسبب لا بالحكم مثل كونه دعوى بلا دليل كذا نقل عنه وان قلنا ارادة الجلال
الاختصاص من جهات الاهتمام فلا يكون سببا مستقلا قال عبد القاهر انا لم نجد
اعتمدوا في التقديم شيئا يجري مجرى الاصل غير العناية والاهتمام لكن ينبغي
ان يفسر وجه العناية بشيء ويعرف فيه معنى وقد ظن كثير من الناس انه يكفي ان
يقال قدم للعناية من غير ان يذكر من اين كانت تلك العناية وبم كان اهم انتهى
كلامه ذكره في المطول قوله لا ما يتوهم اشارة الى ان الاختصاص اضافي بالنظر الى ما يتوهم لا حقيقي بمعنى انه ليس لعدم التدوين وجه سوى ما ذكر اصلا
قوله مع انه من التابعين قال الشارح الفاضل فيه ان مالكا شيخ من تبعهم على
ما قال في التقريب وتمثيل رواية الاكابر عن الاصاغر او تابعي عن تابعه كزهري
عن مالك قال الشارح وسموا ما يفيد معرفة الاحكام العملية عن ادلتها التفصيلية
بالفقه الخ اورد عليه ان الفقه هو نفس معرفة الاحكام لا ما يفيدها واجيب
بان العلم قد يطلق على التصديق بالمسائل وقد يطلق على نفس المسائل فا
المعرفة ههنا هو علم الفقه بمعنى نفس المسائل وان كان المعرف بالتعريف
المشهور بمعنى التصديق بالمسائل وبان المراد بما في قوله ما يفيد معرفة الاحكام
الكلية مثل الصلوة واجبة والمراد بالاحكام الاحكام الجزئية مثل الصلوة واجبة

وان يمكن اعتبار الاختصاص والتحقيق منه

على زيد وبان التغاير الاعتباري كاف في الافادة نحو علم زيد يفيد كمال وقال بعض
الفضلاء ولو جعل التعريف للفقه بمعنى الملكة لم يتوجه شيء وقد جعل في شرح التلخيص
التلخيص كون التعريف للملكة ارجح وفيه ان قوله عن تدوين العلمين وتمهيد القواعد
وترتيب الابواب ثابي عنه عن الجوابين الاولين لان تدوين العلوم بعد تدوين
العلم يقال كتبت علم فلان وسمعته واما تدوين الملكة فمما ثاباه ذوق السليم
قوله عن ادلتها متعلق بالمعرفة وكونها عن الادلة مشعر بالاستدلال بملاحظة الحيثية
فيخرج علم جبرائيل والرسول بالحدس لا بالاكتساب فان قيل للرسول علم اجتهادي
ببعض الاحكام قلنا تعريف الاحكام للاستغراق قوله ومعرفة احوال الادلة الظاهر انه
معطوف على معرفة الاحكام ففيه مثل ما مر سوالا وجوابا وان عطف على الموصول فلا
اشكال وكذا الكلام في قوله ومعرفة العقايد وقوله اجمالا اما تمييز عن نسبة المعرفة الى
الاحوال او حال عنها اي معرفة احوال الادلة بطريق الاجمال وعلى وجه كلي غير متعلق
بدليل او حال عن الادلة اي حال كونها مجملة غير منوطة بحكم حكم وقوله في افادتها
متعلق بالاحوال حال عنها فقوله اجمالا لاخراج معرفة الادلة تفصيلا مثل العلم باحوال
صلوا وزكوا وقوله في افادتها الاحكام لاخراج العلم باحوال الادلة اجمالا لكن من
حيث افادتها الاحكام مثل كونها بسيطة او مركبة اسمية او فعلية الى غير ذلك قوله
ومعرفة العقايد قيل لا بد من قيد الدينية اي المنسوبة الى دين محمد ليخرج العلم الالهي للحكمة
منه وفيه انه انما اطلق العقايد بناء على ما سبق من انه قسم من الاحكام الشرعية
فوقع الاحتراز به عن العلم الالهي قوله لان عنوان مباحثه كان قولهم الكلام في كذا
المشهور ان العنوان هو مدخول في وقد ذكر ثمانية اوجه للتسمية بالكلام قال بعض الا
الفضلاء ونحن نزيدك وجها الاول انه استغنى الصحابة والتابعون عنه بكلام الله تعالى
فالرجوع الى هذا العلم للعجز عن تحصيل العقايد بالكلام والثاني انه امتاز عن عقايد
الحكماء لمطابقتها لكلام الله والثالث لا يفيد للجوارح الا الكلام واما الفقه ففيه
العمل مطلقا والرابع انه في مقابلة التصفية التي مدارها على السكوت والخامس

انه في افادة الاختصاص بالمبدا كلام الاختصاص بابي الاشياء فسمي باسم مركب
من كاف التشبيه واللام الا انه اجري مجرى الاسماء المفردة في الاستعمال انتهى ثم الوجه
الاول من قبيل الاسم المشترك بين اجزاء الاول الى تمام المدلول والوجه الثاني
من قبيل تسمية الكل باسم الجزء والوجه الثالث من قبيل تسمية الشيء باسم
سببه لان الكلام سبب القدرة المثبتة للعلم والوجه الرابع كالخامس والسادس
تسمية الشيء باسم سببه والوجه السابع من تسمية المدلول باسم الدال والوجه
الثامن تسمية الشيء باسم المشبه به وقوله في الوجه الرابع لانه اول ما يجب ان يعلم
من التعليم لامر العلم والفرق بينه وبين ما يليه ان تعلمه وتعليمه هو المدار في هذا
الوجه لا فيما يليه ولو اريد بالكلام فيه كلام الله لكان الفرق في غاية الوضوح وقوله
ولانه اكثر العلوم خلافا ونزاعا فيه ان كونه اكثر من الفقه محل تردد الا ان يقال
لا نزاع في الفقه اذ كل ان يعمل باجتهاده بخلاف الكلام والتغلغل الدخول كما في
القاموس والكلم كما ياتي بمعنى الجرح ياتي بمعنى التاثير قال المولى الخيالي وسموا
ما يفيد معرفة الاحكام ان قلت نفس الفقه معرفة الاحكام لا ما يفيدها قلت المعرف
ههنا هو المسائل المدللة الخ لان العلم قد يطلق على التصديق بالمسائل وقد يطلق
على نفس المسائل فالمعرف بالتعريف المشهور هو الفقه بمعنى التصديق بالمسائل
والمعرف ههنا هو الفقه بمعنى نفس المسائل قوله فان من طالعها علة الافادة
المسائل للعلم المذكور نقل عنه وهذا القدر كاف في اطلاق الافادة كما يقال خبر
الرسول يفيد العلم الاستدلالي ومن البين في ذلك قولهم بمعنى قولنا مقدمة الكتاب
في كذا ان هذه المعاني في تحصيل الادراكات بمعنى انه تحصيل تلك المعاني على ما حققه
الشريف الجرجاني في حواشي المطول الخ يراد بالاحكام المعنى الاول من المعاني
الثلثة انتهى قوله ولكن ان نقول الخ اي الفقه هو الاحكام الكلية المفيدة لمعرفة الاحكام
الجزئية فان المعرفة يستعمل في الجزئيات وفيه ان الماخوذة من الادلة التفصيلية
هي الاحكام الكلية لا الجزئية الا ان يعتبر الواسطة واجاب عنه الفاضل المحشي بان

سالكوتي

بان قوله عن ادلتها يجوز ان يكون حالا عن ضمير يفيد قوله التغاير الاعتباري الخ يعني التغاير

الاعتباري كاف في اطلاق لفظ العبادة بان يقال ان العلم باعتبار تعلقه بالعالم

وقيامه به مفيد لنفسه باعتبار تعلقه بالمعلوم قال المحشي المدقق فذات التصديقات

من غير اعتبار حصولها في النفوس الانسانية مفيده ومن حيث حصولها فيها مفادة

ورده الفاضل المحشي بان الحصول في الذهن معتبر في حقيقة العلم فكيف يقطع النظر

عن حصولها في النفوس وفيه ان المعتبر في حقيقة العلم حصول النفس الامري في النفوس

وعدم اعتبار الحصول لا يقدح في حصول النفس الامري وفي هذا الجواب تكلف

ناب عنه مقام التعريف نقل عنه والاحسن ان يقال ان المفيد هو العلم بجميع تلك

الاحكام والمفاد هو علم كل واحد من تلك الاحكام والفرق بينهما ذاتي لتغاير الكل

والجزء بالذات وفي معنى الافادة استلزام الكل معلومية الجزء انتهى قوله يابى عنه

لان التدوين والتمهيد والترتيب لا يضاف عرفا الى الملكة بخلاف العلم فان تدوين

معلومه يعد تدوينه عرفا نقل عنه واما الجواب الثاني والثالث فيلايم السياق

لان تدوين المعلوم يعد تدوينا للعلم عرفا وقد شاع ان يقال كتبت علم فلان

وسمعته واما تدوين الملكة فمما يأباه الذوق السليم وفيه ان العلم في كتبت علم فلان

مجاز بمعنى المعلوم قال المولى الخيالي لكن يرد على اول الاجوبة فقاهة

المقلد وليس بفقيه اجماعا لان المقلد من لا يبلغ درجة الاجتهاد قد يكون عالما يمكن

له العلم ببعض الاحكام عن الادلة التفصيلية مع انه ليس بفقيه اجماعا فان الفقيه عندهم

هو المجتهد فاندفع ما قيل من ان المقلد لا يحصل له المعرفة عن دليل نقل عنه واما على باقي

الاجوبة فيندفع بجعل المعرفة بمعنى اليقين والادلة بمعنى الامارات وتحصيل اليقين من

الامارات انما هو من شأن المجتهد لا غير وهو التوجيه لا يتأتى في الجواب الاول كما لا

يخفى وهذا ان مطالعة المسائل مع الدلائل لا يفيد اليقين بالاحكام عن الامارات

وان كان المطالع مجتهدا الى يرى انه لو ادى رأيه في الزمان الثاني الى خلاف ما ادى

اليه رأيه اولا ثم طالع المسئلة التي ادى اليه رأيه اولا مع دليله لا يفيد له وجوب العمل

فلا يفيد له اليقين بحكمه بخلاف تصديق المجتهد بحكم فانه يفيد اليقين من امارته

ما دام ذلك التصديق باقيا واذا ادى رأيه الى خلافه فلا يبقى ذلك التصديق فظهر

ضعف ما نقل عنه من انه قيل هذا الكلام مبني على عدم تقييد المسائل باليقينية الحاصلة

من الامارات والا فلا سؤال ولا جواب انتهى ولعله لما ذكرنا مرضه فتدبر قوله والتوفيق

يعني بين الاجماعين تنافيا لان الاجماع على ان الفقه من العلوم المدونة يستلزم

كون المقلد العالم بالاحكام فقيها ح والاجماع على عدم فقاهة المقلد ينافيه فوجب

التوفيق ولا يتأتى ذلك الا بان يجعل للفقه معنيان نقل عنه قد يطلق الفقه على

العلوم المدونة وقد يطلق على العلوم الحاصلة بالامارات فالمعنى الاول محقق في

فقاهة المقلد دون الثاني وحاصل الجواب منع بطلان اللازم قال المولى الخيالي عن ادلتها

متعلق بالمعرفة قوله فيخرج علم جبرئيل الخ ولا حاجة الى اخراج علم الله لان المراد بالعلم

العلم الحادث قوله للرسول علم اجتهادي اختلف العلماء في جواز اجتهاد الانبياء قال بعضهم

لا يجوز لهم الاجتهاد لقدرتهم على النص بالايحاء وقال الجمهور يجوز وهل هو يجب فيه

وجهان فاذا جاز او وجب هل يجوز الحمل على الخطأ او هم معصومون عنه فيه وجهان هذا

في امور الدين واما في امور الدنيا فيجوز الخطأ والسهو قال انما انا بشر اذا امرتكم بشيء

من امور الدين فخذوا به واذا امرتكم بشيء من رأيي فانما انا بشر اي اخطي واصيب كسائر

افراد البشر كذا في كتب الاصول قوله تعريف الاحكام للاستغراق فالمعنى الفقه معرفة

جميع الاحكام العملية عن ادلتها التفصيلية نقل عنه واما من لم يجعله للاستغراق واخرج

علمه بهذا القيد فله اعتراض وارد عليه انتهى وفيه انه انما يرد اذا كان الخروج بهذا القيد

ممن يجوز الاجتهاد للنبي والا فلا ثم المراد بجميع الاحكام الى الاحكام الحاصلة له يعني يلزم

معرفة جميع الاحكام الى الاحكام الحاصلة له حاصلا عن الاستدلال فلا يرد ان المعرفة بالجميع

محال لتزايد المسائل يوما فيوما وان مالكا رحمه الله فقيه بالاجماع مع انه قال لا ادري فتدبر

قال المولى الخيالي ومعرفة احوال الادلة الظاهرة انه معطوف على معرفة الاحكام فيفيد

ما مر من الكلام اي ما مر في قوله ما يفيد معرفة الاحكام من السؤال والجواب اما

وقيل يجوز ان يعد تدوين العلوم تدوينا للملكة لحصولها بممارسته بتكراره معه

تقرير السؤال فبانه يقال ان اصول الفقه فى المشهور هو العلم بمعنى التصديق بالمسائل والمعرف
ههنا هو نفس المسائل واما تقرير الجواب فبانه يقال ان اصول الفقه كما يطلق على العلم
كذلك يطلق على نفس المسائل فان من طالع مسائل ان الامر للوجوب والنهى للتحريم
والعام يفيد القطع حصل له القطع المعرفة باحوال الادلة الاجمالية وبانه يقال المراد بما
يفيد العلم بالاحوال الكلية للادلة الاجمالية وبقوله احوال الادلة الاحوال الادلة للادلة
التفصيلية ولا شك ان العلم بان الامر للوجوب يفيد العلم بان اقيموا الصلوة واتوا
الزكوة للوجوب وبانه يقال ان التغاير الاعتبارى كاف ويمكن الجواب ايضا بان المراد
بما يفيد الملكة فانها مفيدة معرفة احوال الادلة الاجمالية لكن التدوين والتمهيد والترتيب
يابى عنه على زعم مولى الخيالى ولا يابى عنه فى زعم الاخرين كما عرفت قوله وقيل عليه قوله و
معرفة العقايد يعنى يرد عليه ايضا ان العقايد هو العلم بالعقايد الدينية عن ادلتها فى المشهور
والمعرف ههنا هو نفس المسائل والجواب بان العقايد يطلق ايضا على المسائل فان من
طالعها ووقف على ادلتها حصل له معرفة العقايد الاسلامية وبان التغاير الاعتبارى
كاف وبانه المراد بما يفيد الملكة لكنه آبى عنه قوله التدوين عند المحشى قيل واما الجواب الثانى
فلا يجرى ههنا لان مسائل الكلام اكثرها شخصية قال المولى الخيالى كالمنطق للفلسفة
عدى فى المواقف الخ ووجهه الشريف قدس سره بانه كما ان للفلاسفة علما نافعا فى علومهم
سموه بالمنطق كذلك لنا علم نافع فى علومنا سميناه بالكلام ولا يخفى انه ان اعتبر
فى جهة النفع ايراث القدرة على التقوية الكلام فالمال واحد والا فلا يلزم وجها ووجها
تجمعها الشارح فلله دره وما ادق نظره قوله كما ان المنطق يفيد فالاشتراك بينهما فى
كونهما نافعين وان كان نفع الكلام بطريق الرياسة ونفع المنطق بطريق الخدمة
قال المولى الخيالى فاطلق عليه هذا الاسم اى ولا قال المحشى المدقق فيه ان الاطلاق
عليه اولا يقتضى انه يلزم مطلقا على غيره ثانيا وهو محل بحث واجيب بان الاول يجى
بما لا يلزم مسبوقا على الغير والاول بالمعنى الاول لا يقتضى الثانى وبالمعنى الثانى يقتضيه
والمراد ههنا الاول بالمعنى الاول لا الاول بالمعنى الثانى قوله اذ لا شركة هذا اى يفيد

اى ملكة الاستحضار والاستنباط منه

وان كان قوله ومعرفة العقايد معطوفا على الموصول فلا اشكال منه

مثل الله وعالم وقدير ومحمد نبى منه

نظره

فاحد

يعنى بالاول ان يكون مسبوقا بالغير وبمعنى ان يكون منه

اى ما لا يلزم سابقا على الغير منه

لزوم

لزوم ضياع ذكر وجه التخصيص والمدعى لزوم ضياع احد الامرين فالاولى ان يقال
اذ لو كان سبب هذا الاطلاق مجرد كونه مما يجب ان يعلم ويتعلم بالكلام فلا حاجة الى قيد الاول
فى الاول وان كان السبب كونه اول ما يجب الخ فلا حاجة الى ذكر التخصيص اذ لا شركة فى كونه
اول ما يجب واما ما قيل ان هذا التعليل لمعنى الفعل الذى فى حرف التفسير اى اخر
افسر الاطلاق بالاطلاق اولا اذ لا شركة ففيه ما فيه تامل ذكره المحشى المدقق
اقول انما قال فالاولى ان يقال لانه يمكن قوله اذ لا شركة تعليلا لقوله او ذكر وجه تخصيص
المجموع قوله اما قيد الاول وذكر وجه التخصيص غايته انه ترك التعليل للجزء الاول
من المدعى لظهوره فسقط اعتراض المحشى الفاضل على المحشى المدقق واما قوله ففيه ما
فيه فاشارة الى ان التفسير معلق ولو لم يقيد فالتعليل بقوله اذ لا شركة بدون العطف
ركيك وقال الفاضل المحشى انما نقل منه ان هذا التعليل مربوط بقوله ولو لم يقيد لا بقوله
اذ لا شركة اى فسر الاطلاق بالاطلاق اولا اذ لو لم يقيد به الخ والمحشى المدقق جعله مربوطا
بقوله اذ لا شركة فقال ما قال انتهى قوله واما احتمال تسمية الغير جواب سؤال كانه قيل وانما يحتاج الى
ذكر وجه التخصيص من هذه الحيثية لكن يحتاج اليه لدفع احتمال تسمية الغير به لغير هذا الوجه
فاجاب بان هذا الاحتمال قائم فى باقى الوجوه المذكورة ايضا فوجب التعرض فيها مثل ان يقال
ولانه يورث القدرة على الكلام ثم خص به ولم يطلق على غيره تمييزا مع انه لم يتعرض فى غير
هذا الوجه فعلم ان ذكر وجه التخصيص لدفع احتمال تسمية الغير بهذا الوجه وهو انما يصح لو
قدر اولا قيل وفيه انه يجوز ان يكون عدم التعرض للاعتماد على ما ذكره لظهور جريان ذ
ذلك فى الوجوه ايضا وفيه انه لو كان كذلك لكان الملائم التعرض فى الاول من الوجوه
قال الشارح وهذا الكلام القدماء الخ المشار اليه بهذا هو ما يفيد معرفة العقائد
من غير خلط فلسفيات بدليل قوله الآتى وهذا هو كلام المتاخرين وقيل المشار اليه
هو المسمى بالكلام بهذا الوجه هو كلام القدماء واما تسمية كلام المتاخرين كلاما فمن
تسمية الكل باسم جزئه وبهذا تبين وجه تقديم وجوه التسمية على بيان الكلام المتاخرين
قوله ومعظم خلافياته انما قال معظم لانهم قد يخالفوا اليهود والنصارى فان لليهود

الكعبى

عصام

وعن ابن عباس رضي في قوله تعالى وعلى الاعراف رجال انه الاعراف منزلة بين الجنة والنار

معتقدات باطلة في حق الاخرة وللنصارى اعتقاد الذوات الثلثة القديمة
والمراد من المفرق هي فرقة الى ثلث وسبعين والحكماء ليست منهم وكذا الاسلاميون ليست منهم من يجبثهم عن الحكمة فلا يرد ان الخلاف مع الحكماء اكثر مع ان المسئلة التي بينها صاحب المذهب لاتسمى خلافيا وان كل مخالف فيه مع غيره ذكره بعض
الافاضل قوله ويثبت المنزلة المراد به اثبات الواسطة بين الايمان والكفر لا
الاعراف الذى اثبته بعض السلف بين الجنة والنار كما ظنه البعض من كلام المعتزلة
وسياتى الكلام في اهل الاعراف قوله فسموا المعتزلة التفريع يدل على ان هذه التسمية
وقعت لقول الحسن وقيل انه لما طرده الحسن عن مجلسه قال الناس انه اعتزل
قوله اصحاب العدل والتوحيد اما الاول فلقولهم بوجوب ثواب المطيع وعقاب
العاصي على الله تعالى واما الثاني فلقولهم بنفي الصفات القديمة والعدل بمعنى
عدم الجور واما بمعنى ما تقرر في النفوس انه مستقيم ولا يبعد ان يكون العدل بمعنى التوحيد كما فسر به قوله تعالى ان الله يامر بالعدل والاحسان قوله توغلوا اوغل في البلاد
والعلم ذهب وبالغ وابعد ذكره في القاموس والتشبث بذيل الفلسفة كناية عن
دناءة رتبتهم وفي قوله في كثير من الاصول توبيخ مزيد لهم اذ بناء الاصل الا
سيما على الفلسفة التي تنفيها اصول الاسلام خارج عن طور العقل وفي قوله
من الاصول اشارة الى انه لا باس في الاقتداء بهم في طريق الاستدلال وتصحيح النظر
قوله وشاع مذهبهم الى ان قال يقتضي انتهاء شيوعه وفيه ليس كذلك الا ان يقال
المراد الشيوع من غير مخالفة احد الى ان قال والاشعر ابو قبيلة من اليمن لانه ولد
وعليه شعر ومنهم ابو موسى الاشعري من الاصحاب وابو الحسن من نسله والجبائي نسبة
الى جبى بالضم والقصر وتشديد الباء وفتحها كورة بخوزستان لان ابا علي وابنه
ابا هاشم منها ذكره في القاموس وقيل بتخفيف الباء موضع بكازرون كذا في بعض
الحواشي وقوله ما تقول في ثلثة اخوة فيه اتفاقي لانه يجري في كل ثلثة اخوة كانوا
اولا والصغير ليس بمطيع اي منقاد للامر ولا عاص لانه ليس في مور وقوله اثيبا.

بالجنة

بالجنة اي في الجنة لان نفس الجنة ليست ثوابا وقوله بالنار الاولى بالجحيم
وقوله لا يثاب ولا يعاقب اي وان كان في الجنة لان كون الجنة والنار داري ثواب
وعقاب ليست بالنسبة الى كل من فيه بل بالنسبة الى المكلفين فان الملائكة
في الجنة وكذا اطفال المشركين بلا ثواب وكذا خزنة النار فيها بلا عقاب
قوله فادخل الجنة يعني مثابا يدل عليه تفريعه على الايمان والاطاعة والصغير
محروم عنه وقوله لو كبرت من باب علم اي طعنت في السن قوله فبهت الجبائي
كالنصر الاخذ بغتة والحيرة وفعلهما كعلم ونصر وكرم والجبائي من معتزلة بصرة وهم
يقولون الاصلح بمعنى الانفع في الدين واجب على الله فلزمه ما لزمه ومعتزلة بغداد
يقولون بوجوب الاصلح في الدين والدنيا بمعنى الاوفق في الحكمة ولا يلزم عليهم
شيء قال العلامة عصام الملة فدار ادالة ظهور الحق وغلبة اهل السنة والجماعة
والا فلم يكن البهت على الجبائي واجبا اذ له ان يقول الاصلح واجب على الله اذا لم يوجب
ترك حفظ اصلح آخر فوقه بالنسبة الى شخص آخر فلعله كان اماتة الابن الكافر
موجبة لكفر ابويه واحيه لكمال الجزع على موته فكان الاصلح لهم حياته فلما حفظ
هذا الاصلح وجب فوت الاصلح له ولعله في نسله صلحاء كان الاصلح لهم ايجادهم
فلرعاية الاصلح للكثيرين فات الاصلح له ثم قال ولا تلتفت فيما ذكرت لك مع ان امداد الشيخ
احق بيانا وهو الاستاذ ابي اسحق الاسفرايني الذي هو واحد من اباء الذين افتخر
بهم لاني لا اقدر على كتم الحق وان كل على انتهى ورده بعض الفضلاء بان هذا الجواب
انما يتم اذا كان المراد بالاصلح الاوفق للحكمة لان الحكمة تقتضي ان ترك الخير الكثير للشر
القليل قبيح واما على مذهب الجبائي فلا يتم اذ هو يقول بوجوب اعطاء ما هو الا
صلح للعبد على الله فترك الاصلح في حقه لاجل اصلح في شخص آخر ظلم في حقه وقيل
في دفعه ايضا بان الجبائي لا يقول بان الابقاء وايصال الانفع واجب عليه تعالى
حتى يرد عليه ما ذكر بل الواجب عنده اللطف والتمكين والاقدار كاعطاء العقل و
القدرة وارسال الرسول وهو حاصل في حق الصبي وفيه ان وجوب اللطف على الله تعالى

عند المعتزلة امر سوى وجوب الاصلح مكان الجيب خلط احدهما بالآخر وما اوجب
المعتزلة على الله امور الاول اللطف والثاني الثواب للطاعة والثالث العقاب على
المعصية والرابع الاصلح ذكره عضد الملة في المواقف قال المولى الخيالي اي ما يفيد معرفة
العقائد هذا التفسير مبني على كون ومعرفة العقائد عطفا على قوله معرفة الا
حكام واما اذا التزم العطف على الموصول فالاشارة الى معرفة العقائد وقد عرفت
في الدرس السابق ان في الاشارة احتمالا آخر والتسمية جواب سؤال كانه
قيل لم وسط وجه التسمية بين كلام المتقدمين وكلام المتأخرين ولم يذكر بعدهما
مع انه هو الظاهر اجاب بقوله والتسمية الخ كذا نقل عنه يعني وضع اسم الكلام انما
كان من المتقدمين فذكر وجه التسمية بعد ذكر كلامهم انسب لان المتأخرين
تبعوا لهم في ذلك قال المولى الخيالي اي الواسطة بين الكفر والايمان لان الاعمال جزء
من حقيقة الايمان ~~لان الاعمال~~ عندهم لمرتكب الكبيرة ليس بمؤمن لعدم جزء الايمان
اعني ترك المنهيات وليس بكافر لكونه مصدقا لما جاء به النبي عليه السلام فيلي الفسق
واسطة بين الايمان والكفر قوله لا بين الجنة والنار دفع لما فهم البعض من كلامهم من انهم
يثبتون الواسطة بين الجنة والنار لمرتكب الكبيرة لانه ليس بمؤمن ليلي الجنة محله
ولا بكافر ليلي النار محله ووجه الدفع انهم لا يثبتون لمرتكب الكبيرة مقرا يلي واسطة
بين الجنة والنار بل مذهبهم ان الفاسق اذا مات قبل التوبة يكون مخلدا في النار كا
الكافر واذا كان مذهبهم هذا فلا يرد عليه ما قيل ان كون الفاسق مخلدا في النار
عندهم لا ينافي انهم يقولوا بالواسطة بين الجنة والنار ويكون اهلها غير الفاسق
او الفاسق يدخل فيها اولا ثم يخلد في النار وذلك لان مراد المحشي دفع ما يتوهم
ذلك البعض الا الاستدلال على انه لا يمكن لهم القول بالواسطة قوله وبعضهم قال
بعض السلف اي والحال ان بعض السلف يثبت الواسطة بين الجنة والنار فلا
وجه لتخصيص واصل بن عطا بالاثبات وجعله سببا للاعتزال قوله واهلها من
السوى قال البيضاوي في تفسير قوله تعالى وعلى الاعراف رجال اي رجال من الموحدين

فقصروا

اللطف هو الفعل الذي تقرب العبد الى الطاعة ويبعده من المعصية كبعثة الانبياء منه

لان القول بالواسطة بين الجنة والنار مشترك بين السلف والمعتزلة والمقصود ههنا ذكر ما يخصوصهم من المذاهب الباطلة منه

في حق اهل الاعراف منه

فقصروا في العمل فيحبسون بين الجنة والنار حتى يقضي الله بينهم بما شاء قوله زمان
فترة من الرسل وهو زمان لم يوجد فيه نبي من الانبياء ولم يبلغ دعوة النبي الى
اهله وعند المعتزلة انهم معذبون لان العقل كاف في معرفة حسن الاشياء وقبحها وهو
مخالف لقوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا وذكر القرطبي في التذكرة اثني عشر
قولا وليس فيها اطفال المشركين ولعل المحشي اطلع على القول به قال المولى الخيالي
فقال الحسن قد اعتزل عنا الخ فمن ثم سمي الخ قوله والمنافق كافر عند مجاهد فالحسن
يثبت الواسطة بين الايمان والكفر الجهري الذي هو نوع من الكفر المطلق والمعتزلة
يثبتون الواسطة بين الايمان والكفر المطلق فيلي اعتزال عن مذهبه لان الفاسق عنده
منافق داخل في الكفر لانه استدل عليه بقوله ان قيام الشخص على المعصية المفضية الى
العذاب يدل على انه كاذب في دعوى تصديقه بما جاء به النبي عليه السلام فان من اعتقد
من العقلاء ان في الجحر حية لا يدخل يده فيها فاذا ادخل يده فيها علم انه كاذب لكن نقل
في البداية ان الحسن رجع عن هذا المذهب ولا يمكن حمل كلام المعتزلة على ما قال الحسن
لانهم استدلوا على دعويهم بالامة بعد اتفاقهم ان من ارتكب الكبيرة فاسق اختلفوا
في انه مؤمن وهو اهل السنة او كافر وهو مذهب الخوارج او منافق وهو قول الحسن واخذنا
بالمتفق عليه وتركنا المختلف فيه وقلنا هو فاسق وليس بمؤمن ولا كافر ولا منافق
على ما يأتي من الشارح قال المولى الخيالي ولا يثاب ولا يعاقب الخ قوله بناء في
كونها داري ثواب وعقاب لان وضع الاضافة للاختصاص قوله ولو سلم اي لو سلم
ان معنى كونها داري ثواب وعقاب ان كل من يدخلها يثاب ويعاقب فهو بالنسبة
الى مستحقيهما وهو المكلفون عند المعتزلة لانهم قائلون بترتيب الثواب والعقاب
على الاعمال على سبيل الوجوب واما عندنا فعلى طريق العادة فيجوز الثواب والعقاب
بلا عمل قوله مثابا بها لان الدخول بدون الثواب محقق عندهم في الصغار
قوله كما يدل عليه السياق وهو وجوب ثواب المطيع وعقاب العاصي قوله وقس عليه
فدخلت اي دخولا معاقبا بها مستحقا لها لان الكلام فيه وللتفرع على الكفر و

يحبسون في برزخ بين الجنة والنار انتهى ... وقيل انهم اطفال المشركين

فيفيد انها موضوعان للثواب والعقاب وينافي تحقق عدم الثواب والعقاب فيهما منه

والعصيان وكذا يدل عليه نسبة الدخول الى المخاطب اشارة الى ان لا اختيار له في
الدخول والاستحقاق **قال المولى الخيالي** ذهب معتزلة البصرة يريد به دفع ما قيل ان
الاخص في الزام الجبائي ان يقال ان المذهب يخال الكافر المعذب ان لا يخلق او يسلب
عنه العقل بدون ذكر حال الصغير وغيره وحاصل الدفع ان مقصود الاشعري ابطال
مذهب معتزلة البصرة والحكاية على مذهب الجبائي ومذهب غيره فيلزم ذكر الصغير
والعاصي واما ذكر المطيع فلدفع الارخاء العنان قوله بخل وسفه لانه ان علم الله بما هو
هو الانفع للعبد في دينه وتركه يكون بخلا وان لم يعلم يكون سفها يجب تنزيه الله عنهما
كذا نقل عنه والاولى كذا نقل عنه والا ولى جهلا بدل سفها قوله فلزمه ما لزمه من الالزام
لان الواجب على الله يحسب علمه في حقه ان لا يخلقه او يميته صغيرا او يسلب عنه عقله
قوله وبعضهم اي من معتزلة بصرة لم يعتبر جانب علم الله بل قال يجب على الله تعريض
العبد للثواب وان علم انه يكفر عند كونه مكلفا فيلزم عليه من مات عاصيا لان ما هو
الواجب على الله هو تعريضه للثواب وتكليفه وهو حاصل في حقه والكفر انما حصل له
بقدرته ولا مدخل لقدرة الله فيه على ما قالوا لكن يلزمه ترك الواجب فيمن مات
صغيرا لعدم التكليف في حقه ولا يرد عليه من مات كافرا ولم يبلغ اليه دعوة النبي
قط لان تعريضا للثواب كما يلزم بالنبي يكون ايضا بالعقل لانه كاف في معرفة حسن
الاشياء وقبحها عندهم لكن يرد عليه من مات مجنونا قوله وذهب المعتزلة البغداديون
من المعتزلة الى انه يجب على الله ما هو الاصلح لعباده في الدين والدنيا ويعنون
به الاصلح في الحكمة والتدبير يعني ما يقتضيه حكمة الازلية وتدبير نظام العالم سواء
كان فيه نفع للعبد في الدين او الدنيا او في كليهما او لم يكن قوله ولا يرد عليهم شيء لم
يرد به ان مذهبهم حق لما سيجيء ابطال القول بالوجوب على الله وابطال الحسن والقبح
العقليين الذين مدار كلامهم عليهما بل اراد به انه لا يرد عليهم شيء مما ورد على
معتزلة بصرة من ترك الواجب فيمن مات صغيرا وفيمن مات عاصيا الثاني
وارد على الجبائي والاول على غيره من البصريين من المعتزلة **قال المولى الخيالي**

بل يعتبر جانب المعلوم منه

والتهدي الى طريق الحق والاعمال الصالحة والافعال الحسنة لكن ذلك اصلح بحاله منه

فيلي ذلك البعض مر بوتا في الجواب عن سؤال الصغير بان قال يا رب لم امتني صغيرا وما ابقيتني الى ان اكبر فاصير محلا للتعريض الثواب منه

وهم الاشاعرة اي اصحاب ابي الحسن بن علي بن اسمعيل بن اسحق بن سالم بن اسمعيل
بن عبد الله بن هلال بن ابي بردة بن موسى الاشعري صاحب رسول الله عليه السلام والماتريدية
اصحاب ابي منصور ماتريدي تلميذ ابي نصر العياضي تلميذ ابي بكر الجرجاني صاحب سليمان
الجرجاني تلميذ محمد بن الحسن الشيباني من اصحاب ابي حنيفة قوله كمسئلة التكوين وغيرها
كمسئلة الاستثناء في الايمان ومسئلة ايمان المقلد على ما سيجيء والمحققون من الفريقين
لا ينسب احدهما الاخرى الى البدعة والضلالة ثم الحق ان اهل السنة هم الفرقة الناجية
الذين قال النبي عليه السلام في حقهم هم الذين على ما انا عليه واصحابي وهذا اعلم يتناول
الاشاعرة والماتريدية وغيرهما ممن كان مذهبه خاليا عن البدع التي ذهب اليها سائر الفرق
الكلامية على ما ذكره في المواقف **قال الشارح** ثم لما نقلت الفلسفة الى العربية
اي من اللغة اليونانية الى العربية والفلسفة هي الحكمة وهي علم يبحث فيه عن اعيان
الموجودات على ما هي عليه في نفس الامر بقدر الطاقة البشرية وقوله وخاض فالذي كن في
في قوله وخضتم كالذي خاضوا الخوض الدخول في الباطل واللهو قوله الى ان ادرج فيه
في الضمير استخدام لان الكلام المخلوط به كلام القدماء المدرج فيه كلام المتأخرين ووجه
الادراج ان موضوع الكلام عند المتأخرين هو الموجود بما هو موجود ويمتاز عن الالهي
بكون البحث فيه قانون الاسلام قوله وهذا كلام المتأخرين اي نوع الكلام المدرج فيه
من المسائل الحكمية فلا يرد عليه ما ذكره بعض الفضلاء من انه لا تعيين لمدرج فيه ولا حاجة
الى الجواب بقوله ان مطمح نظره الفرق بين الكلامين وهذا القدر يكفي وليس المقصود تعيين
الكلام المتأخرين قوله وبالجملة هو اشرف العلوم اي ما يطلق عليه الكلام ففيه استخدام
وجهات شرف ثلثة لا تعدوها شرف الموضوع وشرف الغاية وقطعية الحجج وعد في
المواقف كون المسائل قوم من جهاته وارجعه الشريف الى قطعية الحجج على ما عرفت سابقا
وما نقل جواب سؤال تقريره لو كان لمعالم الكلام شرف لما طعن فيه السلف لكن اللازم باطل
لما نقل ابو يوسف عن ابي حنيفة انه قال من تكلم بالكلام فقد تزندق وقيل هذا قول ابي يوسف
وقال ابو يوسف لا يجوز الصلوة خلف المتكلم وان تكلم بحق وقال بعضهم من طلب العلم

عصه

بالكلام فقد تزندق وقد نهى ابو حنيفة ابنه حمادا حين راه يتكلم في الكلام وتقرير الجواب
انما نقل من الطعن فيه انما هو لاربعة طوائف الاول هو المتعصب في دينه يقصد به ترويج
مذهبه والثاني هو القاصر عن تحصيل اليقين لم يرزق فطنة كافية في تحصيل اليقين فنظره
في مباديه يفضي الى التشكيك في قواعد الدين فعليه ان يستمسك بعصمة العاجز ويتدين
بدين العجائز والثالث هو القاصد افساد عقائد المسلمين فغرضه من الاشتغال به مقاصده
التمكن من ابطاله ورده والرابع هو الذي نظر في الفلسفة فيقع في ظلمات الفلسفة
وربما يعجب برأيه والحق من ورائه قوله مبني على الكلام على الاستدلال الاولى الاستدلال
بالمحدثات لان المبني ليس على الاستدلال بل هو الاستدلال والمتبادر الاستدلال بوجود المحدثات
المحدثات وباحوالها فكانه اراد ان المبني مشتمل على الاستدلال بوجود المحدثات
لان قد يلزم باحوالها ما ذكره عصام الملة ولم يقل بوجود الممكنات لان علة الاحتياج
الى العلة عند قدماء المتكلمين الحدوث وقيل الامكان مع الحدوث وقيل الامكان
بشرط الحدوث وهم لا يقولون ان العدم لابد له من علة وعند الفلاسفة وبعض
المتكلمين هو الامكان لان اذا لاحظ كون الشيء غير مقتض للوجود والعدم با
بالنظر الى ذاته حكم بان وجوده او عدمه لا يكون الا بسبب امر خارج وهو المعنى الاحتياج
والمراد بصفاته صفاته في الجملة وكذا افعاله اذ بعضها سمعيات كالكلام وحشر الاجساد
وكذا الضمير في منها راجع الى الصفات في الجملة اذ ليس لجميع صفاته دخل في السمعيات
وكلمة من ابتدائية فيؤول الى معنى الباء فلا يرد ان الصحيح ثم بها والمعنى ثم الوصول منها الى
الى السمعيات فلا يرد ان المتكلم على السمعيات ولا حاجة الى قوله وتحقق العلم بها لان
التنبيه على الوجود يستلزم تحقق العلم بها الا ان يقال انه نبه بعطف اللازم ان التنبيه
لازم واقع على الملزوم واللازم على حدة للمبالغة التي يقتضيها المقام والمراد با
التنبيه المنبه لا ما هو فعل المتكلم ثم التنبيه لا يخص وجود ما شاهد بل يعم المشاهد
وغيره الا ان يراد جنس ما شاهد هذا قال بعضهم ما لم يثبت حقائق الاشياء والعلم
بها لم يكن معنى لدعوى حشر الاجساد ووجود الجنة والنار وارسال الرسل الى غير ذلك

عصام

فالشروع

فالشروع في الكلام فرع ابطال قول السوفسطائية قال الشارح قال اهل الحق وهو
الحكم المطابق للواقع الخ اراد باهل الحق اهل السنة والجماعة ترغيبا في سلوك سنتهم سواء
كان المقول هذه المسئلة او مجموع ما في الكتاب فكانه رأى ان الذي يفهم ليس باهل
الحق وان كان الحق من الله سبحانه تعالى او بمعنى الجزم والاحتياط بالتعبير باهل الحق عن اهل السنة
والجماعة لانهم يثبتون الحق تعالى على ما هو عليه دون ما عداهم من الفرق او لانهم اهل الاحتياط
من حيث انهم حفظوا ظاهر السنة وما جرى عليه الجماعة ولم يثبتوا اهواءهم قوله وهو الحكم
المطابق للواقع هذا مشترك بين الحق والصدق ولكن يفرق بينهما بحسب الاستعمال
وبحسب المفهوم اشار الى الاول بقوله يطلق الخ والى الثاني بقوله وقد يفرق بينهما
الخ قوله واما الصدق لما بين معنى الحق وموارد استعماله ومقابله وكان مقارنا
قرينه الحق ومستقلا في الموارد المذكورة وان كان نادرا كان مظنة ان يتردد السامع
في انهما مترادفان ام لا فحقق ثم وثان وان مقابله فاورد كلمة اما ازالة تردده و
تفصيلا للمجمل الواقع في ذهنه فذكر ان بينهما تفاوتا فان استعمال الصدق في
الاقوال كثير من استعماله في الموارد الاخر واستعمال الحق في الكل على السواء وان مقابله
الكذب عرفا فهما مترادفان ولا تفاوت بينهما غير ما ذكر ولذا قال وقد يفرق الخ
قوله ومعنى حقيقة مطابقة الواقع اياه اي كونه بحيث يطابقه الواقع وانما فسره
به لان المطابقة صفة الواقع والحقيقة صفة الحكم فلا يكون هو هو وبعضهم ان مفهوم مطابقة
الواقع اياه صفة الحكم الا انه مركب فلا يشتق منه صفة والمحشي الخيالي رجح الثاني لحاجة
الى التفسير المذكور الا ان يقال انه لتوضيح المعنى ثم حاصل الكلام في المقام ان الحكم المطابق
للواقع له صفتان اعتباريتان كونه مطابقا بكسر الباء ويقال له الصدق لان الاصل الذي
يجب اعتباره ووضع الكلم بازائه فان الاقرب الى الطبع ان يجعل الواقع اصلا ويقاس
اليه الحكم وكونه مطابقا للواقع بفتح الباء ويقال له الحق بالمعنى المصدري والحكم في هذا
الاعتبار جعل اصلا ثابتا حتى قيس اليه الواقع ففيه مبالغة حيث جعل الحكم اصلا
ثابتا واعتبر المطابقة من جانب الواقع فظهر فرق آخر بين الحق والصدق ووجه خفيا

الحق في قوله قال اهل الحق وههنا الصفتان للحكم متلازمان لان صيغة المفاعلة
للمشاركة بين الاثنين وان هذه الصيغة تدل صريحا عند الاسناد الى شخص فاعلية
وضمنا على فاعلية مفعولية قال المولى الخيالي قوله قال اهل الحق الظاهر ان المقول
مجموع ما في الكتاب الخ قوله الظ لانه لا قرينة على التخصيص وقوله خلاف للسوفسطائية
وكذا قوله والالهام ليس من اسباب المعرفة حال فلا يكون كل منهما مقولا للمقول قوله
ويحتمل اي على تقدير التخصيص بقوله حقايق الاشياء ثابتة قوله ووجه تخصيصهم
جواب سؤال تقديره ان ما عدا اهل السنة يشاركونهم في هذه المسئلة فالقصر
باهل السنة مقصور وتقرير الجواب ان التخصيص مبني على عدم الاعتداد
بغيرهم فكانهم بمنزلة العدم في هذه المسئلة قال المولى الخيالي وهو الحكم المطابق
بفتح الباء رعاية الخ قوله بملاحظة الحيثية اي الحكم المطابق للواقع من حيث انه مطابق للو
للواقع اذ لولا اعتبارها الصدق تعريف الحق على الصدق لان المطابقية تستلزم
المطابقية بالفتح لتلازمهما لان المطابقة بين الشيئين تستلزم كون كل منهما
مطابقا ومطابقا بالنسبة الى الاخر فعلم ان ملاحظة الحيثية واجبة في تعريف
كل من الحق والصدق والا لانتقض تعريف كل منهما بالاخر قوله لكن لا يلائمه الخ
لان قوله واما الصدق يدل على ان الفرق بينهما بحسب الاستعمال لا بحسب المفهوم وفتح
الباء يدل على ان الفرق بينهما بهذا الاعتبار لم يبين في السابق وفتح الباء يدل
على الفرق المبني بقوله وقد يفرق بعينه واما اعتبار المطابقة من جانب الواقع
فيهما فلا قائل به قال المولى الخيالي قوله فقد شاع في الاوائل يشير الى ان الخ قال
المحشي الاشارة في الشيوع مع الخصوص تامل انتهى وقال الفاضل المحشي الاشارة
مستفادة من الشيوع والخصوصية فانه اذا كان الشيوع مختصا بالاقوال كان
الاطلاق باقيا في غيره بان الاثبات والنفي في الكلام المقيد راجع الى القيد
وقيل الاشارة بطريق المفهوم قال المولى الخيالي يعتبر في الحق من جانب الواقع
اذا المنظور الخ بتقليل الكلام مطوي اي وانما سمي بالحق ما كان المطابقة معتبرة

من جانب

من جانب الواقع كذا نقل عنه يعني ان معنى الحق في اللغة الثابت من حق اذا ثبت
ولما كان المنظور اولا في المطابقة من جانب الواقع هو الواقع الذي هو ثابت ناسب
ان يسمى كون الحكم مطابقا بفتح الباء بالحق تسمية للشيء بوصف ما هو منظور
في حصوله ثم اخذ منه صفة مشبهة ووصف الحكم به بان يقال حكم حق وانما قال اولا
لان الحكم ايضا منظور من جهة الفاعلية في هذا الاعتبار لكن ضمنا لا صريحا والفاعل
للمطابقة في هذا الاعتبار هو الواقع وهذا لان مقتضى باب المفاعلة النسبة بالفاعلية
والمفعولية من الطرفين لكن ايهما اعتبر صريحا لزم ان يعتبر الآخر ضمنا وكذا الصدق
في الاصل هو الانباء عن الشيء على ما هو عليه ولما كان المنظور اولا في اعتبار المطابقة
من جانب الحكم هو الحكم الذي هو متصف بذلك المعنى الاصلي للصدق ناسب ان يسمى
كون الحكم مطابقا بكسر الباء بالصدق تسمية للشيء بوصف ما هو المنظور فيه
اولا واعترض على قوله وهو الانباء بان الانباء صفة المتكلم والصدق ههنا صفة الحكم
واجيب بان الانباء ههنا مصدر مبني للمفعول اي كون الشيء مخبرا عنه على ما هو عليه
لا مصدر مبني للفاعل اي الاخبار والاول صفة للحكم والثاني صفة للمتكلم وبانه من
المسامحة بناء على ان المصدر المبني للفاعل يستلزم المبني للمفعول والمراد ههنا هو اللازم فقط
كما في تعريف الدلالة بفهم المعنى من اللفظ وهو صفة للسامع او المعنى فانه يستلزم كون ا
اللفظ بحيث يفهم منه المعنى كما في حواشي المطول للسيد قدس سره واعترض المحشي المدقق بان
اتصاف الحكم باي معنى كان بالانباء عن الشيء على ما كان عليه محل تامل واجيب بانه
لا يلزم في وجه المناسبة اتصاف جميع افراد بالوصف المذكور بل يكفي اتصاف بعضها به و
ان مدلول الكلام الصدق والكذب احتمال عقلي على ما صرح به في المطول قوله وهذا
اولى مما قيل لانه يدل على وجه المناسبة في التسمية على وفق ما ذكره في الحق بخلاف
ما قيل مع ان التمييز المطلق لا يكفي في وجه التسمية وفيه ان ما قيل مبني على ان الواجب
في نقل الالفاظ عن معانيها الاصلية الى المعاني الاصطلاحية انما هو ملاحظة المناسبة
عند النقل لا بيان المناسبة مع قوله يسمى الاعتبار الثاني بالصدق تمييزا بين احدهما

الذى هو الحكم المطابق بالفتح ولعله لهذا قال وهذا اولى دون الصواب قال المولى الخيالى
ومعنى حقية مطابقة الواقع اياه فان مفهوم قولنا الحق نقل عنه فيه مسامحة لا رد على من
قال فيه مسامحة لان المطابقة صفة الواقع والحقية صفة الحكم ولا يخفى على انتهى فلا يصح
تعريفها بها وحملها عليها. منه وهو وحاصل الدفع ان مطابقة الواقع اياه صفة الحكم نحو
لصحة قولنا الحكم متصف بمطابقة الواقع اياه فان معنى مطابقة الواقع اياه هو بعينه معنى
كون الحكم بحيث مطابقة الواقع الا انه مركب لا يشتق منه فلا يرد انه لو كان صفة الحكم
لصح ان يشتق منه كما يشتق من الحق فيقال حكم حق قوله كما افاده الشارح فى شرح
التلخيص عرفوا الدلالة اللفظية الوضعية بانها فهم المعنى من اللفظ واعترض عليه
بان الفهم ان كان مصدرا مبنيا للفاعل اعنى الفاهمية فهو صفة الفاهم وان كان
مصدرا مبنيا للمفعول اعنى المفهومية فهو صفة المعنى فلا يصح حمله على الدلالة التى
هى صفة اللفظ ثم اجاب بانا لا نسلم انه ليس صفة اللفظ فانها الفهم وحده وان كان
صفة الفاهم وكذا الانفهام وحده وان كان صفة المعنى الا ان فهم المعنى من اللفظ او انفهامه
المعنى منه هو معنى كون اللفظ بحيث يفهم منه المعنى غاية ما فى الباب ان الدلالة مفرد
يصح ان يشتق منه صفة تحمل على اللفظ وفهم المعنى من اللفظ منفهم منه المعنى الى برى
الى صحة قولنا اللفظ متصف بانفهام المعنى منه كما انه متصف بالدلالة قوله وبعض
الفضائل المراد منه السيد السند حيث رد ما قال الشارح بقوله ان كون فهم المعنى من
اللفظ صفة اللفظ باطل وكون معناه كون اللفظ بحيث يفهم منه المعنى ظاهر البطلان
نعم انه يستلزم واين الاستلزام من الاتحاد فالاولى ان يقال ان مثل هذا محمول على
المسامحة من القوم واعتمادهم على ظهور ان الدلالة صفة اللفظ والفهم ليس صفة
له فلا بد ان يقصد بتعريفهما به ما هو صفة اللفظ اعنى كون اللفظ بحيث يفهم منه
المعنى فاذا لم يكن مطابقة الواقع اياه صفة للحكم بل محمولا على المسامحة على ما حققه
بعض الافاضل يكون معناه كون الحكم بحيث يطابق للواقع بناء على دلالته عليه و
اعتمادا فهم السامع قال المحشى المدقق لكن على هذا التقدير يكون المنظور اولا فى
اعتبار

قوله حمد

تامل

فى اعتبار المطابقة هو الحكم ايضا فى الحقيقة ورده الفاضل المحشى بانه ليس المراد بكونه منظورا
فيه الا انه يذكر فى اعتبار المطابقة اولا حتى يرد ما ذكره بل المراد ان الذى يلاحظ اولا
فى حصول هذا المفهوم اعنى كون هو الحكم مطابقا بفتح الباء هو الواقع ولا يخفى انه
ثابت على هذا التقدير اقول لعل ايراد المحشى المدقق مبنى على ان النسخة يطابق
بدون ضمير المفعول واعتبار فاعله ضمير راجعا الى الحكم فلا يندفع بالجواب المذكور نعم لو
كان الايراد على نسخة يطابقه بالضمير البارز لاندفع به كما هو فى اكثر النسخ قال الشارح
حقيقة الشئ وماهيته الخ اقول جمعهما فى التعريف تنبيها على ترادفهما وانا ربقوله وقد
يقال الى ان الفرق بينهما فى القلة لكن قيل ما فعله خلاف المشهور قال صاحب التجريد ان الماهية
تطلق غالبا على الامر المعقول وان الذات والحقيقة تطلق على الماهية مع الوجود يعنى
الوجود الخارجى كما هو المتبادر عند الاطلاق واما ما قيل ان المراد بقوله وقد يقال تفسير
الحقيقة فى قوله حقايق الاشياء تنبيها على ان الحقيقة ههنا بمعنى الماهية الموجود فضعيف
لانه يتجه عليه ما ذكره بقوله فان قيل الخ يحتاج فى دفعه الى تكلف بخلاف حمله على معنى الماهية
بعينه والمراد بقوله ما به الشئ هو هو امر باعتباره مع الشئ يكون الشئ هو الشئ بخلاف
الجزء والعارض فانك اذا اعتبرت مع الانسان الانسان لا يكون الانسان الا الانسان ولو
اعتبرت معه الناطق يكون الانسان الناطق ولو اعتبرت الضاحك يكون الانسان الضاحك
فالضمير الاول صيغة مفصل فلا يرد العلة الفاعلية ولا الذاتى ولا العرض لكن الباء السببية
تقتضى الاثنينية الا ان يقال ان السببية معناها الاستغناء عن السبب قوله كالحيوان الناطق
للانسان فيه ان تصور المجمل لا يستلزم تصور المفصل بل العكس الامر بالعكس لعدم
امكان تصور المفصل بدون تصور المجمل الا ان يقال ان المراد بالمثال مجمل الحيوان
الناطق مع قطع النظر عن تفصيله فان التفصيل خارج عن الماهية ولذا لا يجوز
ان يجاب عن قولنا ما زيد بالحيوان الناطق واما الجواب بالحيوان الناطق
فى قولنا ما الانسان لمن وضع مفصل الماهية منزلتها للضرورة قوله مما يمكن
تصور الانسان بدونه والمراد بالامكان اما امكان خاص واما امكان عام

وقيل الضمير ان للشئ وقيل
احدهما للموصول او زائدة
منه

لانه لا يقال ما به الوجود لا ما به الشئ
ذلك الشئ وكذا الذاتى ما به الشئ
هو الذاتى لا ما به الشئ ذلك الشئ
وقس عليه العرض منه

فعلى الاول يلزم تصور الكنه بالعرض وعلى الثاني يلزم صرف التعريف على الذاتي
ويمكن الجواب باختيار الاول ومنع بطلان اللازم وباعتبار الثاني بان المراد المفيد
من جانب الوجود وفي هذا المقام كلام سيجي من المحشي فانتظر قوله الماهية باعتبار
تحققه اعتبار التحقق على وجه العروض لان التحقق كون الشخص ثابتا في الخارج
فيكون من العوارض واما اعتبار التشخص فعلى وجه الجزئية الا ان يقال المراد بالتشخص
المصدري اي باعتبار كونه تشخصا وكونه متشخصا عبارة عن كون التشخص بمعنى
النفسي جزءا منه فاندفع ما قال المولى الخيالي ان الشارح جعل الهوية بمعنى الماهية
المعروضة للتشخص والمشهور انه نفس الشخص ذكره عصام الملة قوله والشيء
عندنا اي عند اهل السنة اذ البصرية والجاحظ من المعتزلة قال هو المعلوم
وقيل هو القديم وقيل هو الحادث وقيل هو الجسم وكذا الثبوت والوجود ليسا مترادفان
عند المعتزلة بل الثبوت اعم والممكنات ثابتة في العدم عندهم وقولهم معناها بديهي التصور
فيه رد على من قال معناها نظري وعلى من قال ممتنع التصور وعلى من قال بديهي لكن بداهته نظري
حيث اقتصر على دعوى بداهة التصور ولم يستدل عليه كما يفعل في البديهيات ذكره
عصام الملة قال المولى الخيالي قوله ما به الشيء هو هو لا يقال هذا صادق على العلة
الفاعلية الى آخره فيلزم ان يكون العلة الفاعلية ماهية لمعلولاتها ووجه الصدق ان الباء للسببية
والضميرين للشيء فالانسان مثلا اي يصير انسانا متمايزا عما عداه بسبب ايجاد الفاعل اياه
لان المعدوم لا يكون انسانا ولا ممتازا لانه تمايز في المعدوم قولنا نقول الى آخره اي الفاعل فانه سببه
الشيء موجود في الخارج بان يكون اثر الخارج الفاعل نفس ماهية ذلك الشيء والعقل
ينتزع منها الوجود ويصفها به هذا عند القائلين بان الماهية مجعولة كالاشراقيين و
غيرهم فانهم ذهبوا الى ان الماهية اثر مترتب على تاثير الفاعل ومعنى التاثير الاستتباع
ثم العقل ينتزع منها الوجود ويصفها به وبان يكون اثر الفاعلية الماهية باعتبار الوجود لا باعتبار
نفسها ولا من حيث كونها تلك الماهية هذا عند القائلين بان الماهية ليست
مجعولة كالمشائين وغيرهم فانهم قالوا اثر الفاعل هو وجود الماهية في الخارج

زعم

بمعنى انه يجعل الماهية متصفة به في الخارج فالماهية اثر له باعتبار الوجود لا من حيث هي
بان تكون نفس الماهية صادرة عنه ولا من حيث كونها تلك الماهية ماهية قوله لا مغايرة
الشيء الى آخره لان كون الماهية ليس بجعل الجاعل ضرورة انه لا مغايرة بين الشيء ونفسه
حتى يتصور بينهما جعل واما عدم التمايز في المعدومات فانما هو في الخارج لما في نفسها
فان الماهية ممتازة بعضها عن بعض في انفسها ولا مجال للنزاع في هذا وانما النزاع في كونها
مجعولة او غير مجعولة بالمعنى الذي ذكرناه من ان اثر الفاعل الماهيات اي الماهيات
باعتبار الوجود فلا يرد ما قيل من ان هذا الجواب انما يستقيم على مذهب من قال ان الماهيات
غير مجعولة واما من قال بان الماهيات مجعولة فلا لانه لا يقول بان ماهية مجعولة بمعنى كون
تلك الماهية ماهية كذا في المواقف قوله فيرد الاشكال لان محصل التعريف ما به الوجود مو
جود وهذا يصدق على العلة الفاعلية قوله بعد التسليم اي لا نسلم اولا ان الشيء ههنا بمعنى
الموجود بل بمعنى ما يصح ان يعلم ويخبر عنه ولو مجازا ولئن سلمناه بناء على ان الاصل
في مقام التعريف الحمل الحقيقة لكن فرق بين ما به الموجود موجود وبين ما به الموجود
ذلك الموجود فان قيل لا مغايرة بين الشيء وماهيته فلا يتصور بينهما سببية قلت
قد عرفت فيما سبق ان هذا بمعنى ان الشيء في كونه ذلك الشيء يستغني عن الغير لسببية
ههنا حقيقة وهذا كما في قولهم الجوهر ما يقوم بنفسه اذ لا مغايرة بين الشيء ونفسه
حتى يتصور القيام بينهما قوله وبه يظهر اي بقولنا في الفرق ان الماهية ما به الشيء
ذلك الشيء وتدفعه يجعل احدهما اي الثاني اذ لا صحة لرجوع الاول لان الضمير
الثاني محمول على الاول والمحمول هو الماهية لا الذات قوله فلا يتوهم الى آخره اذ الفاعل ليس
الامر الذي بسببه المفعول ذلك الفاعل لعدم الحمل بالمواطاة بينهما قوله لكن ينتقض
ظاهر التعريف بالعرضي اي قال ظاهر التعريف لان مآل التعريف هو ان لا يحتاج في كونه
ذلك الامر الى غير ذلك الامر والعرضي ليس كذلك سواء كان لازما او مفارقا فانه يحتاج
في اتصاف الماهية به الى امر غير ذلك العرضي يكون علة لثبوته سواء كان نفس تلك
الماهية او غيرها مثلا الانسان في كونه ضاحكا يحتاج الى ما هو منشأ كونه ضاحكا

اعلم التنبيه ذكره بعض الفضلاء ويجوز ان يقال انما قال ظاهر التعريف لانه يمكن تصحيح باطنه
بجعل هو هو بمعنى الاتحاد في المفهوم لكنه ارتكاب ما هو غير المتبادر والاصطلاح من غير
ضرورة لظهور الوجه الصحيح وهو جعل الضميرين للشيء وهو المراد بقوله وجعل هو هو
الخ ذكره المحشي المدقق لكن يبقى الانتقاض بالذاتي بمعنى الجزء ظاهرا او باطنا فان الانسان
في كونه ناطقا لا يحتاج الى امر غير ناطق لان ثبوته له غير معلل بشيء اما بالغير فظاهر
واما بنفس الذات فلعدم الاحتياج ذكره المحشي المحقق الفاضل وفيه ان المراد في
التعريف بقوله ما به الشيء هو هو امر باعتباره مع الشيء يكون الشيء هو الشيء فـ
فيخرج الذاتي والعرضي فانك اذا اعتبرت كلا منهما مع الانسان لا يكون الانسان
انسانا بل يكون ناطقا اذا اعتبرت مع الناطق وضاحكا اذا اعتبرت مع الضاحك
كما مر في الدرس السابق فيندفع الانتقاض بالذاتي والعرضي ولا حاجة الى الاعتذار بان المحشي
لم يتعرض لدفع النقض بالذاتي لانه الحق تعريف الماهية بحيث يمتاز عن العرضي كما يدل عليه
قول الشارح بخلاف الضاحك الخ فلا يضر دخول الذات في التعريف قوله وجعل هو هو
فالمعنى ما به يتحد الشيء في المفهوم فلا يصدق التعريف على الفاعل ولا على الذاتي ولا
على العرضي لانه غير متحد بكل منها ووجه الرد ان المتبادر من هو هو الاتحاد في الصدق وعليه
الاصطلاح فان معنى حمل المواطاة اعني هو هو اتحاد المتغايرين في الصدق فحمله عليه
خلاف المتبادر والاصطلاح فوجب الاحتراز عنه في مقام التعريف مع ان الوجه الصحيح
وهو ان يكون الباء للسببية والضميرين للشيء متبادر وسالم عن ورود النقض على انه يرد
على ما قيل ان يكون المحدود ماهية للحد اذ يصدق عليه ما به يتحد الحد مع انه ليس كذلك
وقوله هذا من قبيل فصل الخطاب اي خذ هذا ولا تلتفت الى غير الحق لانه ليس بعد الحق الا
الضلال قوله ولو قيل ما به الشيء هو لكان اخصر اي لكنه لم يقل فلم يكن اخصر وهذا
مبني على قاعدة اللغة لا على قاعدة الميزان فلا يرد ان الاستثناء نقيض المقدم غير منتج
وفيه انه وان كان اخصر لا يكون اظهر لان حمل احد الشيئين على الآخر يدل على
اتصاف احدهما بالآخر ولا يدل على ان احدهما عين الآخر مع ان المقصود ههنا

ملا احمد

سيالكوتي

[illegible] الكوتي

واما اذا كرر الضمير وحمل احدهما الى الآخر ثم حمل المجموع على الشيء فيدل على انه ظاهرة
على الاتحاد والعينية المقصود ههنا قال المولى الخيالي تصور الانسان بدونه اي بالكنه
الخ المراد ههنا منه دفع ما يرد على ظاهر كلام الشارح من لزوم كون الذاتيات ايضا
من العوارض لامكان تصور الشيء بدونها بالوجه لا بالكنه ولما كان المراد التصور بالكنه
اندفع ذلك المحذور لان تصور الشيء بالكنه دون ذاتياته محال قال المحقق من تعريف الماهية
بمميز عن سويها فينبغي ان يخرج اجزاء الماهية عن تعريفها كخروج العوارض مع ان الاجزاء تدخل
فيه على تقدير ارادة التصور بالكنه ورد بان المقصود بيان مغايرة الماهية لعوارضها اللا
والعارضة لان بعض المفهومات يعرض لنفسها كالمفهوم والكلي فكان محل ان يتوهم
ان حقيقة العارض واحدة واما مغايرة الماهية لاجزائها فقد علم من ان المراد مغايرة
لجميع عوارضه اللازمة والمفارقة مع عدم امكان المغايرة بين الماهية واجزائه قوله
لو لم يعتبر التصور بما فسرنا لدخل الذاتي بالمعنى الاعم في العوارض لانه مما يمكن تصور الشيء
بدونه بالوجه ايضا اي كما يمكن تصوره بدون العرضي قوله قيل عليه يستفاد يعني يستفاد
من تفريع قوله فان من العوارض على قوله مما يمكن تصوره بدونه ان العرضي مما يمكن تصور
الشيء بدونه والذاتي بخلافه اعني ما لا يمكن تصور الشيء بدونه فيرد عليه اللوازم البينة بالمعنى
الاخص اعني ما يمتنع انفكاكه عن الشيء ويلزم تصوره من تصور الشيء اذ يصدق عليها انه
لا يمكن تصور الشيء بدونها فينتقض بها تعريف الذاتي منعا وتعريف العرضي جمعا وذكر الاستفادة
للاشارة الى انه يرد الاعتراض على تعريفهما ويندفع عنهما فضمير يرد عليه يرجع الى كل واحد
من التعريفين قوله وجوابه يعني لا نسلم الاستفادة اولا فان بيان حكم العرضي لا يستلزم
ان يكون حكم الذاتي بخلافه ولئن سلمنا الاستفادة فلا نسلم ان الاستفادة يكون بطريق
التعريف المساوي للذاتي لم لا يجوز ان يكون المستفاد حكما عاما شاملا له ولغيره كما ان ما
يمكن تصوره بدونه ليس تعريفا مساويا للعرضي يدل عليه تقديم العوارض من التبعيضية
ولئن سلمنا ان المستفاد بطريق التعريف فمعنى عدم امكان تصور الشيء بدون الذاتي
عدم امكان تصور ذلك الشيء بالكنه مطلقا سواء كان بطريق الاخطار او بان يكون ملحوظا

كمال اسعود

سيالكوتي

رفعة

الذاتي بالمعنى الاعم ما لا يخرج عن حقيقة جزئياته
وبالمعنى الاخص ما يدخل في حقيقتها الا ان الاول
يتناول الماهية واجزائها والثاني يختص
بالاجزاء منه عفي عنه

قصدا او بالذات او لما بان يكون ملحوظا تبعا وتصور اللازم ليس الا بالتصور بتصور
الملزوم بطريق الاخطار بان يكون الملزوم ملحوظا قصدا او بالذات فيمكن تصور الملزوم
بدون ذلك اللازم في الجملة وهو ما اذا لم يكن الملزوم متصورا بطريق الاخطار والقصد
واللازم ان ينتقل الذهن من ملزوم واحد الى لازمه ومنه الى لازمه بالغا ما بلغ حتى يحصل
اللوازم في الذهن وهو محال فلا يصدق تعريف الذاتي عليها قوله وايضا جواب ثان عن الا
يراد المذكور يعني ان معنى قولنا الذاتي ما لا يمكن تصور الشيء بدونه انه لا يمكن تصور
الشيء بالكنه في زمان الا ان يكون الذاتي متصورا في ذلك الزمان لان تصور الشيء بالكنه عين
تصور ذاتياته فلا بد ان يكون في زمان واحد بخلاف تصور اللازم فانه في غير زمان تصور
الملزوم بالضرورة لان تصور اللازم حاصل من تصور الملزوم وتابع له وامتناع توجه النفس
نحو الشيئين في زمان واحد فيصدق انه يمكن تصور الملزوم بدون اللازم لانفكاكه عنه
في زمان تصوره فلا ينتقض حد الذاتي باللوازم المذكورة نقل لان تصور الملزوم معد
لتصور اللازم لا سبب موجب والا لما جاز بقاؤه مع تصور الملزوم واللازم باطل بالضرورة
ثم ان تحقق معنى اللزوم بين العلة والمعلول مما لا يخفى ولذا قالوا الدليل ما يلزم من
العلم به العلم بشيء آخر والمعرف ما يلزم من تصوره تصور شيء آخر مع ان المبادي
معدات للمطالب فان قيل فما معنى قولهم تصور اللازم البين لا ينفك عن تصور الملزوم
قلت معناه ان تصوره يعقب تصور الملزوم بدون فصل فلقائل ان يقول نمنع تغاير
زماني التصورين فان تمسك بامتناع توجه النفس في زمان واحد الى الشيئين
يرد عليه ان الحال في تصور الذاتي كذلك ايضا تأمل والاولى في الجواب ان يقال معنى
عدم امكان تصور الشيء بدون الذاتي عدم امكان ملاحظته مجردا عنه كما ان معنى امكانه
بدون العرضي امكان ملاحظته مجردا انتهى كلامه ووجه التأمل ان وجود الماهية
ليس الا وجود الاجزاء فلا يكون تصور الذات مغايرا بالذات لتصور الذاتي واما تصور
الملزوم فمغاير بالذات لتصور اللازم فانتقض هذا قوله وهذا القدر اي هذا القدر
من الانفكاك اعني كون زمان تصور اللازم غير زمان تصور الملزوم يكفينا في الفرق بين

الذاتي

الذاتي واللازم واما في تقسيم الخارج عن الماهية الى اللازم والمفارق فلا بل يجب فيه
الانفكاك بمعنى الانفصال وعدم الاستعقاب وفيه اشارة الى دفع ما يتوهم ان
القول بالانفكاك يهدم قاعدة اللزوم وحاصله ان الانفكاك الهادم للزوم
هو بمعنى الانفصال وعدم الاستعقاب لا المغايرة بالزمان قال المولى الخيالي
وقيل ايضا ان اريد الامكان الخاص الخ قوله وقيل اعتراض ثان على تعريف العرضي
يعني ان اريد بالامكان المأخوذ في تعريفه الامكان الخاص اعني سلب الضرورة عن
جانبي الوجود والعدم يلزم تصور كونه الشيء بالعرضي وهو محال اذ العارض لا يفيد
معرفة حقيقة المعروض والا لم يكن عارضا وان اريد الامكان العام اعني سلب الضرورة
عن احد الجانبين يوجد هذا المعنى في الذاتي ايضا اذ كما يصدق على العرضي ان تصور
الانسان بدونه واجب وكل واجب ممكن بالامكان العام وكل ممتنع ممكن بالامكان العام
لانه صادق على الواجب والممتنع قوله وجوابه يعني انا نختار الشق الاول ونمنع لزوم
جواز تصور كنه الشيء بالعرضي بان يكون سببا لحصوله الذي هو محال بل اللازم جواز
تصور كونه مع العرضي بان يكون مقارنا له اذ المقابل لقولنا بدونه معه لا به وهو ليس
بمحال اذ يجوز ان يتصور الشيء بالكنه بحيث يلزمه تصور الامور العرضية من اللوازم البينة
قوله بالنسبة الى المقيد يعني ان الامكان في قوله مما يمكن داخل على تصور المقيد بقوله
بدونه فالامكان ان اعتبر كيفية نسبة التصور الى بدونه حتى يكون المعنى كون التصور با
لكنه بالعرضي وبه ليس ضروريين يلزم ما ذكر من جواز التصور بالكنه بالعرضي اما لو
اعتبر كيفية نسبة الوجود الى ذات التصور المقيد حتى يصير المعنى التصور بالكنه المقيد
بكونه حاصلا بدون العرضي ممكن ليس وجوده ولا عدمه ضروريا بمعنى انه قد يحصل
وقد لا يحصل فلا استحالة فيه لان الامكان ح راجع الى ذات التصور لا الى بدونه فال
فيما نقل عنه وتوضيحه ان قولنا الرومي الابيض ممكن بالامكان الخاص لا يستلزم جواز
عدم البياض عن الرومي لان الامكان اعتبر كيفية نسبة الوجود الى ذات الرومي
لا كيفية نسبة البياض اليه فههنا يجوز ان يعتبر الامكان كيفية نسبة الوجود الى ذات

التصور الذي يكون بدون العرض لا كيفية نسبة الكون بدون العرضي اليه فعدم التصور بدونه
مثل عدم الرومي الابيض بان لا يوجد اصلا او لا يوجد وصفهما فتامل انتهى قوله على ان التصور
الخ جواب على تقدير تسليم الملازمة ايضا اى تصور الشيء بالكنه بالعرضي بان يكون سببا
لحصوله غير ممتنع اذ يجوز الانتقال من العرضي الى كنه الشيء بان يكون بينهما نسبة خاصة
بل جوزوا ان يكون بين المتباينين نسبة خاصة بحيث يلزم من العلم به العلم بمباين اخر
وان لم يكن الانتقال من العرضي الى الكنه مطردا قوله ويمكن جواب باختيار الشق الثاني
يعني ان المراد بالامكان المأخوذ في تعريف الامكان العام لكن لا مطلقا حتى يرد انه يتحقق
في الذاتي بل مقيدا بكونه من جانب الوجود فمعنى التعريف ان تصور الانسان بالكنه بدون العرض
يمكن وجوده يعني عدم التصور بالكنه بدون العرض ليس بضروري فهذا المعنى اى الامكان
المقيد بجانب الوجود غير حاصل في الذاتي اذ لا يصح ان يقال تصور الانسان بدون الذاتي
يمكن وجوده يعني التصور به ليس بضروري نعم الامكان المقيد بجانب العدم حاصل فيه
لكنه ليس بمعتبر في تعريف العرض قال المولى الخيالي والشارح قد اطلقها على الماهية
باعتبار التشخص آه اقول ان كان المراد بقوله باعتبار التشخص الماهية المشروطة بشرط
التشخص كما هو الظاهر فهذا الاطلاق غير مشهور عند القوم وان كان المراد به الماهية مع التشخص
فعدم شهرته في حيز المنع لكنه غير ظاهر من عبارته قال الشريف قدس سره والحقيقة الجزئية
تسمى هوية وفي شرح التجريد وقد يراد بالذات ما صدقت عليه الماهية من الافراد و
الحقيقة الجزئية وتسمى هوية وقد سبق في شرح قول الشارح ما يندفع به اعتراض المولى الخيالي
الشارح قوله وقد يطلق على الوجود الخارجي وهو الوجود الذي يترتب عليه الاحكام
والاثار المذكورة قال الشارح فان قيل فالحكم بثبوت حقايق الاشياء يكون لغوا آه
حاصل السؤال ان الحكم بالوجود على ما علم اتصافه بالشيئية لغو لان الشيء والوجود
متساويان صدقا واختلف في ترادفهما وحاصل الجواب ان اتصاف ذات الموضوع
بالعنوان يجب ان يكون بالامكان عند الفارابي وبالفعل عند الشيخ وهو الاصح لكن
لا يجب ذلك بحسب نفس الامر بل يكفي في ذلك فرض العقل وما نحن فيه من هذا القبيل

والمحققون على انهما غير مترادفين لان الممكن في وجوده محتاج الى غيره دون شيئيته فان كل شيء شيء وان لم يتصور غيره معه

فانا لما شاهدنا العالم واعتقدناه امورا متمايزة بالذوات والاحكام فنحن نستحضرها بلفظ
الاشياء بناء على ذلك الاعتقاد الذي هو في الحقيقة عبارة عن الغرض العقلي ونحكم عليها
بالوجود في نفس الامر فهذا مفيد ربما لا يكون بديهيا فيحتاج الى بيانه واثباته بالبرهان
ومثله قولنا واجب الوجود موجود فان المفهوم بحسب القسمة العقلية اما ما يقتضي وجوده
او عدمه او لا يقتضي شيئا منهما فحصل عندنا مفهوم يقتضي ذاته وجوده فرضا فنعبر
عنه بلفظ بواجب الوجود ونحكم عليه بالوجود الخارجي ونحتاج في اثباته الى البيان وليس
مثله الثابت ثابت اذ لم يعهد لنا شيء مفروض الاتصاف بالثبوت حتى نعبر عنه بلفظ
الثابت فنحكم عليه بالثبوت في نفس الامر ومثله ايضا قوله انا ابو النجم بالنسبة الى من يعرف انه
مسمى بذلك الاسم ولا قوله شعري شعري فان اتصاف ذات الموضوع فيهما بالعنوان
بالفعل بحسب نفس الامر لكنه ليس المراد من محمولهما مفهومه الظاهر بل ما يدل عليه بحسب الشهرة من
كمال الفضل ونهاية البلاغة ويعد له دري ما احتوى صدري ينام عيني وفؤادي يسري مع
الافارت بارض تفري وقيل لا يتوجه هذا السؤال لو حمل الحقيقة على معنى الماهية لاختلاف
في وجود الكلي الطبيعي ورد بان الاختلاف فيه لا يختص بالسوفسطائية بل المراد ثبوت الحقائق
سواء كان ثبوته بعين ثبوت فرده او بمعنى ثبوت فرده وقيل يكفي في عدم اللغوية لكون
ردا على المنكر ورد بان هذا الحكم لا يقبل الانكار وفيه ان اللغوية انما تكون اذا كان الكلام
مع من اعتقد اتصاف افراد بالعنوان واما من لم يعتقد وجوز انتفاء الموضوع فلا قوله و
تحقيق ذلك اى المذكور من السؤال والجواب ان الشيء قد يكون له اعتبارات مختلفة ففي
الاشياء له اعتباران احدهما كونها ماهيات للامور الثابتة في نفس الامر وبهذا الاعتبار يكون
الحكم عليها بالثبوت في نفس الامر وهو منشأ السؤال وثانيهما كونها ماهيات للامور
الثابتة في اعتقادنا وبهذا الاعتبار يفيد الحكم عليها بالثبوت وهو مبنى الجواب والسر في
ذلك ان القضية تشتمل لا محالة على عقدين عقد الموضوع وعقد المحمول والاول اتصاف ذات
الموضوع بالعنوان والثاني اتصافه بوصف المحمول والاول يجب ان يكون معلوما والثاني مجهولا
ثم ان عقد الموضوع قد يكون مستلزما لعقد المحمول استلزاما جليا فيكون الحكم لغوا وان لم يستلزم

وليس ح

او استلزم او استلزاما يخبر جلي فيكون مفيد قال المولى الخيالي اورد الفاء ايذانا اه اي في قوله فالحكم واما الفاء فان قلت فهو دال على تفرعه على ما قيل سواء كان منشؤه ذلك او لا وقيل كرر الفاء لزيادة التاكيد في الايذان بان السؤال ناش عما سبق والا فالفاء في قوله فان قلت قيل كاف في الايذان وفيه انه على الاول يكون تاسيسا فلا تاكيدا فضلا عن زيادته قوله كون الشيء بمعنى الموجود وفيه اللازم مما سبق البناء وكل الترادف والتساوي لا مدخل له في اللغوية الا ان يقال معنى قوله الشيء الموجود في اللغوية انهما يكونان مترادفين فيكون منشأ اللغوية لكن الترادف مختلف فيه قوله اذ لا لغوية بيان للمنشأ مجموع الامور الثلثة وتقريره انه لو لم يكن المنشأ هذا المجموع لكان قولك عوارض الاشياء ثابتة لغوا واللازم باطل اذ لا لغوية فيه فكذا الملزوم وقس عليه فالمورد قوله حقايق الاشياء ثابتة بملاحظة امور ثلثة لا بمجرد لفظه فلا يرد ما قيل انه فرق بين المورد والمنشأ والمحشي غير المورد مع انه لا يجوز تغييره والفرق بينهما ذكره السيد السند فالمورد قوله حقايق الاشياء ثابتة والمنشأ جاز ان يكون احد الامور انتهى قوله فلا يحتاج يعني ان رب للتقليل وقلة الاحتياج لقلة المحتاجين ويجوز كونه للتكثير فتدبر قوله والحاصل يعني اخذ القضية باعتبار اتصاف ذات الموضوع بوصفه بالفعل بحسب الفرض والاعتقاد مشهور بين الناس ومطابق للغة والعرف ذكره الرازي في شرح الرسالة والسيد في حواشي المطول ولا يحتاج في افادتها لذلك المعنى الى بيان الا بالنسبة الى الاذهان القاصرة عن اخذ هذه القضية مطابقة للغة والعرف بخلاف قول الات مثل الثابت ثابت فانه اخذ الموضوع بحسب نفس الامر فحكم بلغويته وبخلاف قولك شعري شعري فانه يحتاج الى بيان بالنسبة الى جميع الاذهان فلا يرد ما قيل الحق اخذ القضية على الوجه المذكور كما هو مشهور كذلك اخذ طرفي شعري شعري على الوجه المذكور مشهور فيما بينهم واما بالنسبة الى القاصرين فهما مستويان والفرق غير مبين وذلك لان اخذ طرفي شعري شعري وان كان مشهورا لكنه محتاج الى بيان لكونه معنى مجازيا قال المولى الخيالي ذكره السائل آه وهو قوله الامور الثابتة

ثابتة

ثابت واني قال كذلك لا فرق بين الثابت ثابت وبين الامور الثابتة ثابتة كذا نقل عنه قوله اذ قد اعتبره الخ يعني ان السائل اعتبر المثال متحد الموضوع والمحمول لاخذه والمحمول بحسب نفس الامر ولذا حكم بلغويته وفيه اشارة الى انه لو لم يعتبر كذلك بل اخذ الموضوع بحسب الفرض يكون مفيدا فلا يرد ما قيل ان الفرق بين العنوانات تكلف لانا اذا قلنا كل ج ب يكون مفهومه بحسب العرف واللغة اتصاف ذات الموضوع بوصفه بالفعل بحسب نفس الامر كما هو الظاهر كلام الشيخ او بحسب فرض العقل كما هو تحقيق مذهبه على ما حققه في شرح المطالع لان الحق ليس انه فرق بين عنوان قولنا حقايق الاشياء ثابتة وبين عنوان الثابت ثابت حيث اخذ الاول بحسب الفرض والثاني بحسب نفس الامر بل الحق ان السائل قد اخذ العنوان في الثاني كذلك وليس لنا هذا التفصيل قال المولى الخيالي ولك ان تقول اه نقل عنه ان التوجيه الاول ناظر الى كلمة التقليل والتوجيه الثاني ناظر الى مدخولها اعني الاحتياج الى البيان وفيه انه لا يكون لقوله ولا مثل انا ابو النجم وشعري شعري مدخل في بيان عدم اللغوية الا ان يراد به افادة ظهور الافادة في هذا القول وعدم ظهورها في شعري شعري والحاصل ان الاحتياج الى البيان فيما نحن فيه ليس بطريق التاويل لشهرة المعنى المستفاد منه وتبادره لكونه معنى حقيقيا بخلاف شعري شعري فانه يحتاج الى البيان بطريق التاويل لعدم شهرة المعنى المراد منه وعلى تقدير شهرته فهو معنى مجازي فاندفع ما قيل ان المعنى المراد من الاول مجازي مثل المعنى المراد من الثاني فلا فرق بينهما في الاحتياج الى التاويل وذلك كما عرفت ان اخذ الموضوع بحسب الاعتقاد حقيق على التحقيق من مذهب الشيخ قوله وهذا المعنى آه اي شعري الان كشعري فيما مضى او شعري هو الشعر المعروف بالبلاغة لا يحصل بجعل الاضافة للعهد لان معنى العهد هو ارادة البعض المعين من الاشعار واما ملاحظة قيد كونه الآن او فيما مضى او موصوفا بالبلاغة فلا اضافة عليه والمق منه دفع توهم كون قوله شعري شعري غير محتاج الى التاويل بناء على ان الاضافة للعهد قوله وكم بين المعنيين اي كم من فرق بين شعري الآن هو شعري فيما مضى او شعري المعروف بالبلاغة وبين بعض الاشعار معينا سواء كان بالتعيين الشخصي او النوعي

لعدم دلالة الاضافة على التعيين المذكور من الدلالات مع ان العهد يقتضي الذكر الحقيقي
لفظا او تقديرا او الذكر الحكمي ولم يوجد ههنا كذا نقل عنه فاندفع ما قيل ان شعري
الان كشعري فيما مضى او المعروف بالبلاغة بعض معين من الاشعار لكن بالتعيين النوعي
وذلك لما عرفت من ان الاضافة لا تدل على التعيين باعتبار كونه فيما مضى او معروفا بالبلاغة
وان كان ما دل عليه الاضافة اعم من التعيين الشخصي او النوعي قوله والمشهور على
اى التوجيه المشهور في بيان قوله ربما يحتاج الى البيان بيان صدق الكلام ومطابقته
لنفس الامر وهو البيان بالدليل فالمعنى ان هذا الكلام مفيد بل يحتاج الى بيان صدقه
بالدليل بالنسبة الى بعض الاشخاص كالسوفسطائية فيكون ذكره تاكيدا للافادة فان السائل
لا انكر افادته اكد بانه محتاج الى الدليل والمحتاج الى الدليل مفيد البتة بخلاف التوجيهين
الاولين فان في ذكره بيان ظهور الافادة وقال المحشي المدقق وفيه ان الظان المراد جميع
ما نعتقده حقايق الاشياء ثابتة فصدق هذا يحتاج الى البيان البتة فلا معنى للفظ ربما
اللهم الا ان يراد ان القليل من فروع هذا الكلام يحتاج الى البيان لا اكثره ولا يخفى ما فيه
وان اريد ان جميع ما نعتقده حقايق الاشياء مما نشاهده فلا يحتاج الى البيان
اصلا انتهى وفيه انه يحتاج الى البيان بالنسبة الى السوفسطائية كما عرفت قوله ويرد
عليه اى على هذا التوجيه اى شعري شعري كما انه في استقامة معناه يحتاج الى تاويل كذلك
يحتاج في صدقه ومطابقته للواقع الى دليل نقل عنه وجعل قوله ولا مثل قوله انا ابو
النجم وشعري شعري مبنيا على الوجه الذي لم نذكره في الكتاب مما لا يرتضيه من له ادنى دربة
بالاساليب انتهى فظهر ضعف ما قيل ان قوله ولا مثل انا ابو النجم وشعري شعري نفي للتوجيه
المذكور في اتحاد المسند والمسند اليه لا انه ناظر الى قوله ربما يحتاج الى البيان لان المراد بالبيان
البيان بالدليل فيكون ذكره تاكيدا للافادة انتهى قوله لم يتوجه السؤال اصلا وفيه انه ان
اريد بالحقيقة ما به الشيء هو هو مطلقا فعدم التوجه مسلم وان اريد ما به الشيء هو هو
باعتبار تحققه فهو ممنوع وفيه بحث ان حمل الشيء على المعنى المجازي غير صحيح اذ ليس
المعدومات ثابتة عند اهل الحق الا ان يراد بالاشيا جنس المعنى المجازي فيتصف بالثبوت

اى بيان معناه منه

بعد افراده وهو الموجودات لكنه خلاف الظاهر ولذلك حمل الشيء على المعنى اللغوي الحقيقي
وتكلف في توجيه الكلام تكلف فلله دره ما ادق فكره قال الشارح والعلم بها الخ
والعلم صفة يتجلى بها المذكور لمن قامت هي به موجودا كان المذكور او معدوما فيشتمل
ادراك الحواس وادراك العقل من التصورات والتصديقات اليقينية وغير اليقينية
والاليق ان يفسر العلم في هذا المقام لانه اول مقام يحتاج الى معرفته وانما اخره الشارح
الى قوله والسبب العلم قوله من تصوراتها والتصديق بها اى بوجودها وباحوالها اى ثبوتها
لها يعني ان المراد بالعلم اعم من هذه الثلثة كما عرفت في تفسيره ولا دليل على تخصيصه بواحد
منها بل لا حاجة اليه قال المولى الخيالي ان اللام للاستغراق الانواع واعترض بانه بعيد
عن الفهم مع انه خلاف المشهور بين علماء العربية الا ان يراد بالاستغراق العرفي اى ان العلم بجميع
ما نعتقده من حقايق الاشياء من تصوراتها والتصديق بوجودها وباحوالها متحقق لكن
في لا حاجة اليه بعد كون العلم اعم من هذه الثلثة ثم قوله حقايق الاشياء ثابتة رد على الفرقتين
العنادية والعندية وقوله والعلم بها متحقق رد على اللاادرية ولهذا صحح به مع
انه داخل في الاول لان العلم حقيقة من الحقايق ومتى لم يحمل على العموم من التصور والتصديق
لا يحصل الرد على اللاادرية لانهم معترفون بالشك والشك لا يكون بدون التصور والنظر
الاعم ههنا الاستدلال بوجود المحدثات وهو لا يتم الا بالتصديق بها وباحوالها و
الحاصل التصور والتصديق لازم في هذا المقام سواء استفيد العموم من العلم او من اللام
ولعل المولى الخيالي نظر الى ان العلم وان كان عاما لكنه محتمل للتخصيص فحمل اللام على الا
الاستغراق ليكون نصا في المقصود قوله وقيل المراد العلم بثبوتها توجيه العبارة اما بحذف
المضاف في اما بارجاع ضمير المؤنث الى الثبوت واما بارجاع الضمير الى قوله حقايق الاشياء
ثابتة بتاويل بهذه القضية واما بان يقال التانيث لتانيث لفظ ثابتة فعلى ذلك
بالاول لان ما عداه تكلف قوله للقطع بانه لا علم بجميع الحقايق يعني ان ضمير بها
راجع الى حقايق الاشياء وهو عام مستغرق فيكون المعنى العلم بجميع الحقايق بتصور
ماهياتها وتصديقها بها وباحوالها حاصل ولا يخفى فساده فلا بد من صرفه عن

عن الظاهر اما بان يقدر الثبوت لان العلم بثبوت الحقايق لا يستدعي تصورها تفصيلا
واما بان يراد العلم بجنس الحقايق والاول انسب بما سبق من الدعوى واختار الشارح
الثاني رعاية لعموم اللفظ ما امكن لانه انفع يعني ان المراد الجنس اذ لا ثبوت لجميع
كما لا علم بها قوله ردا على القائلين علة مصححة لارادة الجنس لا علة موجبة اذ الرد
لا يوجب ارادة الجنس دون الجميع وكون الغرض الرد لا ينافي ما سبق ان الغرض
التنبيه على وجود ما نشاهد من الاعيان والاعراض ليتوسل بذلك الى معرفة ما هو الحق اذ
لا تنافي بين الغرضين ثم دعوى ثبوت ثبوت جنس الحقايق لا يفيد ثبوت
ما نشاهد الا ان يقال يفيده بناء على ان اللايق ثبوت ما نشاهد وما يقال ان
المراد سابقا التنبيه على جنس ما نشاهد ليس بشيء لان سياق الكلام واضح في ان الحق
الاستدلال بما نشاهد لا بجنسه فتامل ذكره عصام الملة وفيه انه لا ضرر في الاستدلال
بجنس ما نشاهد فان منهم من ينكر حقايق الاشياء وهو يستلزم انكار ثبوت
الاحوال لان ثبوت الحال فرع ثبوتها وهم يقولون ما من قضية بديهية او نظرية
الا ولها معارضة تقاومها وتماثلها في القوة فليس هاهنا ماهيات مختلفة فضلا
عن اتصافها بالوجود وانتسابها الى بعض بل كلها حبال لا باطلة مثل ما يظهر للحالم
والبرسم فهم ينكرون العلوم التصديقية والعلوم التصورية قال في شرح المواقف
ويرد عليهم انكم جزمتم بانتفاء الاحكام كلها فكان كلامكم مناقضا لنفسه انتهى
فعلم ان مذهبهم لا يختص بانكار الموجودات نعم كان دليلهم وهو منشاء
مذهبهم لا يختص بالموجودات فلا حاجة الى حمل الاشياء في قوله حقايق
الاشياء على المعنى الاعم كما حمله عليه عصام الملة وجعله اظهر وسموا عنادية
لانهم يعاندون الحق ويجزمون بعدم تحقق نسبة امر الى آخر وقيل لانهم
تمسكوا في مذهبهم بان لكل قضية معاندا ومقابل قوله ومنهم من ينكر ثبوتها
اي في نفس الامر كما هو المتبادر فلا يثبت الاشياء الا في الاعتقاد ودليلهم ان
الصفراوي يجد السكر في فمه مرا ولا يخفى فساده وقيل لحمل انهم وقعوا

فيما

فيما وقعوا من اجماع المصوبة على ان الواجب على كل مجتهد ما ادى اليه اجتهاده ومن تغير
البعض صدق الحكم مطابقته للاعتقاد وكذبه بعدمها وسموا عندية بالنسبة الى عند
بمعنى الاعتقاد كما يقال هذه المسئلة عندي كذا قوله من ينكر العلم بثبوت شيء
ولا ثبوته ينبغي ان يراد بالشيء هاهنا المعنى الاعم لانهم لا يعترفون بالعلم بلا ثبوت
المعدوم قوله ويزعم انه شاك قيل هذا الزعم بمعنى القول الباطل لا الاعتقاد الباطل
اذ لا اعتقاد للشاك ورد بان القول العاري عن الاعتقاد لا يوصف بالبطلان
ولا بالزعم بل فيه اشارة الى انهم اعتقدوا كونهم شاكين وان انكروا الاعتقاد
واظهروا من انفسهم الشك في كل شيء قال في شرح المواقف ومنهم اي فرق السوفسطائية
اللاادرية القائلون بالتوقف لان وجوده معارض لكل قضية لا يوجب الجزم بانتفاء
شيء منها بل الشك وان كون كون السكر مرا في فم الصفراوي لا يوجب كونه مرا في
الواقع وقيل وجه كونهم اقرب الى الارشاد والعنادية اسوء حالا حيث رفضوا المشاهدات
الجلية لشبهة فاسدة وما احسن قول من قال وانا لم يصدق في ذلك المقام لا يمكن
ان يكون في العالم قوم عقلاء ينتحلون هذا مذهبا ويتشعبون الى الفرق الثلثة بل كل
غالط سوفسطائي في موضع غلطه قال المولى الخيالي فاللام في العلم للاستغراق الانواع
اي انواع العلم من التصور والتصديق بخلاف تقدير الثبوت فان العلم ح هو التصديق
بثبوت الحقايق في نفسها او لغيرها ويحمل على استغراق الافراد لعدم صحته لعدم العلم
المتعلق بالحقايق على وجه الاستغراق في افراد العلم فانه صحيح ولو باعتبار بعض الافراد
ثم الاعتراض على قوله للاستغراق الانواع وجوابه قد مر سابقا وحمل اللام على الجنس
لا يكون ردا على اللاادرية لانهم معترفون بالشك المقتضي للتصور واي ينكرون الا
التصديق مع ان الاهم الاستدلال على وجود الصانع بوجود المحدثات وهو لا يتم الا
بالتصديق بها وباحوالها ولا قرينة على العهد فلام الاستغراق قوله فقد غلط غلطين
الاول ظن كفاية العلم بالثبوت فلذا قدره ولم يقدر غيره والثاني ظن وجوب
التقدير كذا نقل عنه انه لا حاجة الى التقدير اذ لا معنى للعلم بها الا تصورها والتصديق بها

وباحوالها وانه لايكفى اذلابدمن العلم بالاحوال الا ان يكون مراده بالثبوت اعم من ثبوت
الحقايق فى نفسها او بثبوت الاحوال لها فيندفع الغلط الاول وقيل بتقدير الثبوت
يقتضى التصور والتصديق اما الثانى فظاهر واما الاول فلان التصديق من غير تصور
محال وفيه ان المراد التصور بالكنه والتصديق لايقتضيه ولو سلم فالمراد التصور الغير
التابع للتصديق **قال** المولى الخيالى العلم بثبوتها بتقدير المضاف نقل عنه فان مصدر
ثابتة المستندة الى ضمير الحقايق هو ثبوت الحقايق ففى ضمنها مصدر مضاف والضمير
كما فى قوله اعدلوا هو اقرب للتقوى انتهى وفيه ان كفاية الاضافة بحسب المعنى محل نظر و
قد مر توجيه آخر للتانيث فتذكر وقيل قوله والعلم بها متحقق تكرار لان قوله حقايق الا
شياء ثابتة حكم بثبوتها والحكم تصديق وهو علم ورد بان مستلزم للعلم بالثبوت وقد
عرفت ان المراد بالعلم فى القضية الثانية اعم فلا تكرار ولو سلم ففيه تاكيد فى البداهة
مبالغة فى الرد على المخالف لان ذكر الحكم بلا دليل على بداهته ولو سلم فذكر الثانية لد
لتدل على العلم بالعلم فتدبر **قال** المولى الخيالى لانه غير مراد آه لان هذا الكلام للرد على
اللاادرية المنكرين للعلم مطلقا فيكفى اثبات العلم الاجمالى فيه ولا يحتاج الى التفصيلى
قوله يتضمن العلم الاجمالى اى العلم بجميع الحقايق بوجه الثبوت وهو العلم الاجمالى مع
انه قد سبق ان المراد ما نعتقده حقايق الاشياء والاعتقاد لا يوجد بدون العلم الاجمالى
فوجد العلم الاجمالى قوله لا يقال نختار آه اى نختار الشق الاول ونقول انه معتبر لانه
اذا لم يقدر الثبوت يكون المراد من العلم بها العلم التصورى المتبادر من العلم بالحقايق
نفسها لان التصديق علم باحوالها فح تقييد التصور بالكنه حتى يحصل الرد على اللا
ادرية لانهم معترفون بالشك وهو فرع التصور فيوجد العلم بالوجه فى حصل الا
سند لا ان انه لابد من تقدير الثبوت والا لكان المراد بالعلم بها العلم بالكنه لكنه باطل
لانا لا نعلم الحقايق تفصيلا فضلا عن ان يكون بالكنه قوله لانا نقول قوله لا دليل آه
والرد على اللاادرية يحصل بان يكون المراد العلم الشامل للتصور بالكنه والتصور
بالوجه مع ان تعميم الشارح للعلم بحيث يشمل التصور والتصديق ينافيه لظهور

ان التقييد بالكنه يدل على ان المراد بالعلم هو التصور لا غير قوله ولو سلم اى ان المراد
العلم بالكنه فبطلان هذا التقييد لا يوجب تقدير الثبوت بل يجوز ان يترك القيد اعنى بالكنه
فيبقى العلم مطلقا تصورا بالكنه او بالوجه وتصديقا بها وباحوالها كما فعله الشارح
وذلك لان بين تقدير الثبوت والتقييد بالكنه منع الجمع فلا يستلزم عدم احدهما عين
الاخر بل عين احدهما عدم الآخر فلا يستلزم عدم تقدير الثبوت للتقييد المذكور
فظهر انه لا حاجة الى تقدير الثبوت كما زعمه هذا القائل واعلم ان ما اورد المحشى
بقوله يرد عليه يؤل الى ما قال الشارح من الجواب بان المراد الجنس وان العلم التفصيلى
غير مراد وهذا القدر يكفى فى الرد على السوفسطائية المنكرين لجنس العلم على الاطلاق
قوله وقد يقال ايضا ثبوت الكلى آه هذا نقض على قول القائل بان المراد العلم بثبو
تها اى ان اراد التصديق بثبوت جميع الحقايق فهو ليس بصحيح لان ثبوت الكل
غير معلوم وان اراد التصديق بثبوت بعض الحقايق فلا وجه للعدول عن الظاهر وتقدير
الثبوت اذ كما يعلم بثبوت بعض الحقايق يعلم بعض الحقايق ايضا ان قيل بثبوت
الكل معلوم اجمالا لما مر ان قولنا حقايق الاشياء ثابتة يتضمن العلم الاجمالى
بالجميع والمراد هذا قلنا فلا يكون العدول موجها لان العلم الاجمالى بجميع الحقايق
متضمن العلم بالثبوت لانه حقيقة من الحقايق فتدبر **قال** المولى الخيالى والجواب
ان المراد الجنس يرد عليه آه وفيه ان السياق فى ان الحق الاستدلال بما شاهد
لا بجنسه الا ان ارادة الجنس يكفى فى الجواب خصوصا فى مقام المنع وقيل كلمة ما فى
ما شاهد اما موصولة او موصوفة فهو يفيد معنى الجنسية او الاستغراق فلا حاجة
الى اعتبار حذف المضاف فلا يناسب التفريع فى الكلام السابق على حذف المضاف
وفيه ان كلمة ما من الفاظ العموم والعموم اما بمعنى كل فرد او بمعنى مجموع الا
فراد وعلى كلا التقديرين لا يحصل دفع الاعتراض بقوله للقطع بانه لا علم لاحد
بجميع الحقايق ويندفع بارادة الجنس اذا اورد عليه ما اورد بقوله يرد عليه
الخ فجوابه ما ذكره من احد الامرين فتامل **قال** المولى الخيالى وهم العنادية

بيانه

سموا بذلك الخ وفيه انهم ينكرون نفس الحقايق نسبة كانت اولا للن ما ذكره في
منشأ غلطهم بقوله اذ ما من قضية بديهية آه يدل على انكارهم النسبة فقط
وليس كذلك ثم ان مذهبهم مختص بانكار الموجودات ومنشأ مذهبهم وهو قولهم
ما من قضية اه لا يختص بها بل يعم المعدومات ثم قوله جرى على وفق السياق
اى حقايق الاشياء ثابتة وقوله والاظهر انه يجل آه ليس في محل ويؤيد ما قلنا ان
الشريف قدس سره اورد الالزام عليهم في دليلهم بقوله انكم جزمتم بانتفاء الاحكام
كلها فكان كلامكم مناقضا لنفسه نعم لو كان مذهبهم عين منشائه لكان ما ذكره
المحشي موجها فتامل قال المولى الخيالي ومنهم من ينكر ثبوتها اى تقررها انما
فسر الثبوت بالتقرر لان انكارهم لا يختص بالوجود الخارجي بل يعم والمعدوم يعني
ينكرون كون الاشياء متصفة بالتقرر والامتياز في نفس الامر مع قطع النظر عن الاعتقاد
هم يقولون هذا الشيء مر لانا نجده كذلك واهل الحق يقولون هذا الشيء مر لانه في
نفسه كذلك فثبوت الاشياء في انفسها لما كان تابعا للاعتقاد كان اعتقاد كل شخص
مطابقا لما في نفس الامر فيكون حقا فلا حاجة الى ما قيل من الحق هيهنا على مذهب
النظام وقيل معنى التقرر في الاشياء كونها على قرار واحد قالوا لو اعتقدنا وجود شيء
فهو موجود ولو اعتقدنا عدمه فهو معدوم فلا يكون شيء من الاشياء في قرار وا
حد في شيء من الاوقات وفيه ان التقرر بهذا المعنى اخص من الثبوت فلا يكون
حقايق الاشياء ثابتة ردا على العندية قال المولى الخيالي هذا الزعم بمعنى القول
الباطل آه وفيه انه لو كان اشارة الى انهم اعتقدوا انهم شاكين وان انكروا
الاعتقاد واظهروا الشك في كل شيء لكان الكلام غنيا عن اخراج الزعم عن ظاهره
ثم مراده من القول الباطل هو القول الدال على نسبة لا تطابق الواقع اعتقدها
القائل اولا اذ الشك في النسبة وان لم يكن له تصديق اذا تكلم بالجملة الخبرية وقال
زيد في الدار فكلمة خبر لا محالة ذكره الشارح قال الشارح لنا تحقيقا انا نجزم
بالضرورة آه هذا اثبات لدعوانا ومعارضة مجازية على دعويهم قوله بالعيان

لان المعاني تابعة للاعتقادات عندهم واما عند اهل الحق فالاعتقادات تابعة للمعاني منه

كالالوان والطعوم والروايح والاصوات والحرارة والبرودة منه

في المطول

اى

اى بالحس الظاهر القوى الخمس كما في الامور الموجودة في الخارج قوله بالبيان كما في الامور
العقلية فثبت مطلوبنا او خلاف مطلوبكم وهو ثبوت حقايق الاشياء وما نجزم
بثبوته ببداهة العقل داخل فيما نجزم بثبوته بالبيان لان المراد به البرهان وبهذا
الدليل يندفع اشكال الفرق الثلث من السوفسطائية فتامل قوله والزاما فائدة
الدليل الالزامي حفظ الطالب للحق عن شبهة السوفسطائية بانه اذا علم ان لنا ما لزمهم
مهم وان عدم قبول الالزام منهم محض مكابرة علم بطلان مذهبهم ولا يركن الى
مذهبهم فلا ينافي ذكر الدليل الالزامي ما سيجيء من انه لا مناظرة معهم ولا حاجة الى
ان في دفعه ان ما سيجيء اشارة الى انه لا فائدة في ذكر الدليل الالزامي في الكتب الكلامية
فاندفع ما قال انا قد يحصل ان تقدير الكتب الكلامية بامثال هذه الشبهات تضليل
للطالب لما عرفت ان ذكر وبيان فيها ايقاظ لطالب الحق عن سنة الغفلة وقال بعض
الفضلاء هذا الدليل يصلح لابطال مذهب الخصم لا لاثبات مذهبنا وهذا معنى
كونه الزاميا لانه قياس مركب من مقدمات مسلمة بالجدل لانهم لا يعترفون به
معلوم كما سيجيء من الشارح قوله ان لم يتحقق نفي الاشياء اى الذي ادعيتم بقولكم
لا شيء من الحقايق بثابت فقد ثبت اى جنس الاشياء لما عرفت منه انه هو المراد ردا على
القائلين بانه لا ثبوت شيء من الحقايق لانه اذا لم يثبت السلب الكلي تحقق الايجاب
الجزئي والا لزم ارتفاع النقيضين وان تحقق النفي في نفسه فقد ثبت شيء من الحقايق وقيل
معنى قوله ان لم يتحقق نفي الاشياء ان لم يتصف شيء من الاشياء بصفة النفي لزم الاتصاف
بنفي النفي ونفي النفي اثبات او ملزوم له فلزم الثبوت وان تحقق النفي فقد
ثبت ماهية من الماهيات وهي النفي وكذا الاتصاف بصفة النفي من جملتها وفيه
ان الملازمة ممنوعة لجواز ان لا يكون الاشياء ثابتة في نفسها فلا تتصف بالنفي ولا بنفي
النفي قوله انما يتم على العنادية قال بعض الفضلاء هذا يخالف ما ذكره في شرح المقاصد
انه انما يتم على العنادية والعندية والحق معه فيقال للعندية ان تحقق نفي الاشياء
في حد ذاتها فقد ثبت في حد ذاتها والا تحقق النفي وهو حقيقة من الحقايق وقد عرفت ان

والقياس الجدلي ما يفيد الالزام وما يفيد الالزام لا يلزم ان يكون جدليا منه

ان المقصود من الدليل الالزامي حفظ الطالب لا الزام السوفسطائية فهو يتم بهذا
المعنى على الفرق الثلث انتهى وقيل ان اريد الالزام فلا يتم الا على العنادية وان اريد
التحقيق فيتم عليها بل عليهم كلهم قوله الضروريات الى هذا دليل اللاادرية يعني
لما تطرق التهمة للحسيات والبديهيات والنظريات وجب علينا التوقف في الكل
ويمكن ان يؤخذ منه دليل للعنادية بان يقال لو كان للاشياء وجود في نفس الامر لما وقعت
هذه الخلافات ويمكن ان يؤخذ منه دليل للعندية بان يقال لو لم تكن الاشياء تابعة
للاعتقادات لما وجد الاختلاف بين العقلاء قوله والحس فلا يغلط الى الغلط
محركة ان تعيا بالشئ فلا تعرف وجه الصواب وهو من باب علم والغلط بالتاء في
الحساب وغيره او خاص بالمنطق وغلت بالتاء في الحساب كذا في القاموس ونسبة
اسناد الغلط الى مجرد الحس تجوز ثم ان اطلاق والحس والبديهي وغيره من الالفاظ
مبني على زعم الناس ولم يذكر من مبادي النظريات الحسيات والبديهيات لكونهما الا ظهر
فاذا ارتفع الامان منهما اولى والمراد بالاحوال الاحوال الغير القطرى فان الا
القطرى لا يرى الواحد اثنين على ما قالوا وقوله اثنين مصدر اي يرى رؤية اثنين
وكذا مر اي وجدان مر لا نهما ليسا بمعنى العلم ههنا فلا يستدعيان
مفعولين بل الاول بمعنى الابصار والثاني بمعنى الاصابة قوله وقد يقع فيهما
اي في البديهيات اختلافات وهو بينا في البداهة واحد المخالفين غالط فلا امان
فيهما ورب بديهي جلي عند احد وخفي عند آخر بل نظري عند آخر فلا اعتماد على
وايضا يعرض شبهة يفتقر في حلها الى انظار دقيقة فلا امان عن الشبهة والغلط قوله
قلنا اه جواب عن دليل السوفسطائية ولما كان دليلهم الزاميا يلزم البحث معهم بردا
الزامهم ايانا نافيا والذي لا طريق اليه معهم هو الزامنا اياهم ثم قوله غلط الحس الى
جواب عن شبهة القدح في البديهيات وقوله وكثرت الاختلاف الى جواب عن شبهة
القدح في النظريات واما قوله وتعرض شبهة اه فلم يجب عنه ان ذلك غير قادح لا في
الجزم فيهما ولا في بداهتها لان العقل انما يجزم ببداهتها لا بنظريتها حتى يحتاج في ذلك

الى دفع الشبهات ورفع الاحتمالات حتى لو غفل عن شئ منها لا يلتفت اليه ويعلم بطلانه
اجمالا لكونه مصادما للضروري ولو تصدى للحل فربما يحتاج الى النظر والتأمل لكن
لا لتحصيل الجزم بل لدفعها عن غيره المتكلم المتعلم ذكره المحشي المدقق قوله والحق انه لا
طريق الى المناظرة معهم ولا ينفع التحقيق ولا الالزام لانه لا معتقد لهم حتى يذكر في
الالزام قوله لانهم فالمراد بمعلوم المعلوم التصديقي لانهم يعترفون بالشك المستلزم
للتصور ولكن مقول القول لهم يقولون في انا شاكون وهم جاحدون جوز بعضهم ارجاع
الضمير لانهم الى السوفسطائية مطلقا بجواز كون المراد من المعلوم اليقيني ثم قال
وفيه ان كفاية ظن الصادق وحمل المعلوم على المعلوم الصادق بعيد انتهى و
فيه ان كفاية الظن الصادق في هذا المقام نظر لان المقصود اثبات الصانع وصفاته
فلا بد ان يكون مقدمات دليله يقينية نعم ان الظن الصادق يكفي في المطلب
الظني قوله محب الحكمة الا وجه انه كناية عن عالم الحكمة فيكون بمعنى الحكيم وبناء الكناية
على ما اشتهر ان المرء عدو لما جهله ذكره بعض الفضلاء قال الخيالي يرد عليه ان عدم
ارتفاع النقيضين اه يعني انا لا نسلم استحالة ارتفاع النقيضين فان عدم ارتفاعهما
واجتماعهما من المخيلات عندهم فلا يلزم تحقق النفي بثبوت شئ ما قال بعض الفضلاء
والحق ان الالزام ليس مبنيا على عدم ارتفاع النقيضين حتى يرد عليه ما ذكر بل حاصله
انما ادعيتم من نفي الاشياء ان زعمتم انه مخيل فقد ثبت مقصودنا وهو ابطال ما ادعيتم
وان زعمتم انه محقق وثابت فقد اقررتم بثبوت غرضنا ايضا واياما تزعمون فرجع
بالوفاق واما قول الشارح فقد ثبت فاستطرادي ذكره لبيان الواقع اذ يكفينا
اقرارهم بان كلامهم مخيل لا محقق له انتهى ورده الفاضل المحشي بان المقصود من الاستدلال
ليس مجرد ابطال مذهبهم بل اثبات قولنا ان حقايق الاشياء ثابتة يدل على ذلك
قول الشارح لنا تحقيقا والزاما قوله فقد ثبت بعض ما نفيتم حيث تمسكتم في اثباته
بالشبهة فقولنا قصر قولكم وجزمكم بنفي الحقايق مطلقا موجودة كانت او معدومة
حيث قلتم لا شئ من الحقايق في نفس الامر قوله وقد يتوهم يعني اذا توهم ان السوفسطائية

انما ينكرون الحقايق الموجودة في الخارج فلا يلزم من ثبوت النفي ثبوت الحقيقة الخارجية
يلزم التكلف في توجيه الالزام بان يقال النفي موجود في الخارج لانه قسم من العرض الموجود
في الخارج لانه كيف او انتقال الاضافة ويرد عليه ان لهم ان يقولوا لا نم ان العلم موجود
بل هو مخيل والدلائل المثبتة له مخيلات وقد انكره جماعة متبعين للحقايق فوجود العلم
في الخارج حق فلا يمكن الالزام به لمنكري اجلى البديهيات نقل عنه مع انه يمكن عنه ان يثبت
في ان الحكم بتصديق وان التصديق علم بل في ان الحكم علم مطلقا انتهى فلا يرد انه وجود
العلم لا ينافي الالزام لان التمسك بالدليل الالزامي لا يجب كونه معتقد الملزم قوله لا يقال
آه يعني الاجابة في توجيه الالزام الى ما ذكر بل هو تام بدونه لانه نتم ترديد الالزام في التحقق
وهو بمعنى الوجود فيقال ان لم يوجد نفي الاشيا في الخارج فقد ثبت شيء منها وان وجد
فهو المدعى قوله لانا نقول يعني ان التحقيق ههنا ليس بمعناه الحقيقي وهو الوجود الخارجي
اذ بمعناه يكون الشق الاول فاسدا اعني قوله ان لم يتحقق نفي الاشيا فقد ثبت لانه
لا يلزم من عدم وجود النفي في الخارج وجود الاشيا في الخارج اذ يجوز ان يكون تلك الاشياء
متصفة بالنفي المعدوم في الخارج كالممتنع المتصف بالامتناع وقيل ان المراد بقوله
لا يقال ان المراد هذا الايراد مشترك الورود بين قول المتوهم وبين قول الشارح لانه
اخذ التحقق في الترديد وهو بمعنى الوجود فيحتاج كلامه ايضا الى المقدمات المذكورة
والا لم يثبت شيء من الاشياء على تقدير تحقق النفي انتهى ورد بانه اذا فرض وجود
النفي فقد ثبت المدعى فالحق في تحرير هذا السؤال ما سبق من التقدير قال المولى الخيالي
انما يتم على العنادية عدم تمامه على اللاادرية ظاه لانهم لا يدعون الجزم بمقدمة من المقدمات
فضلا عن الجزم بتمام الدليل بل هم لا يدرون شيئا فلا يناظر معهم واما العنادية فيد
عون الجزم بعدم الحقايق والعندية بالجزم بعدم ثبوتها ونحوها قوله ففيه تامل نقل عنه
وجه التامل هو ان حاصل قولهم بنفي تقرر الاشيا هو انه لا نسبة متحققة في نفس الامر حتى
يتقرر الاشيا فيمكن ان يقال ان لم يتحقق نسبة النفي في نفسها فقد تحققت نسبة الثبوت
اذ الواقع لا يخلو عن احدى النسبتين نعم يرد عليه مثل ما اورد في الالزام العنادية من

ان

من ان العدم الانتفاع من جملة المخيلات عندهم انتهى يعني يمكن ان يقال ان لم يتحقق نسبة
النفي يلزم ان يتحقق نسبة الثبوت في نفس الامر اذ الواقع لا يخلو عن احدى النسبتين وان
تحقق حقيقة من الحقايق في نفس الامر ففيه اثبات ما نفيتم لكن لهم ان يقولوا ان
عدم خلو الواقع عن احدهما تخيل تابع لاعتقادنا وليس شيء منهما متقرر في نفس الامر
قوله قال في شرح المقاصد يعني انه تام على العندية وانه يبقى كلامه متناقضا كان
في كلام العندية والعنادية متناقضا لكن للعندية ان يقولوا الاستحالة في التناقض بالنسبة
الى الشخص حتى ذكره المحشي المدقق يعني يجوز ان يقولوا ان النفي متحقق عند من اعتقده والثبوت
متحقق عند من اعتقده فلا تناقض في كلامهم واما رفع التناقض عن كلام التناقض في
كلام الشارح فبان يقال انه انما حصر تمامية الدليل الالزامي في العنادية في هذا الشرح
بناء على ان العندية يتخلصون عن الالزام بما ذكر مناسبا وما ذكره في شرح المقاصد
فهو دليل تحقيق لا الزامي فتدبر قال الخيالي هذا دليل اللاادرية ومنه يؤخذ دليل العنادية
والعندية والاكتفاء مبني على ان اللاادرية امثلهم فاذا بطل دليلهم فبطلان دليل غيرهم
اولى قوله لا وثوق آه اي لعروض التهمة الى الحس وبديهة العقل واما البناء المبني على
العيان فيقف ده ف ده قوله وغرضهم جواب سؤال تقريره ان في كلامهم تناقضا
لان تمسكهم بالدليل يدل على جزمهم بثبوت او نفي مع انهم يدعون الشك في جميع الحقايق
بل في الشك وتقرير الجواب ظاهر قال الخيالي اطلاق منهم بناء على زعم الناس
والا لهم شاكون في وجود الحس وفي غلط وفي افادته بل في شكهم وهلم جرا قوله
قد يستعار كما في قوله تع قد يعلم الله المعوقين قوله على ان القلة آه واني المنافاة
بين القلة والكثرة بالاضافة الى شيء واحد وبين قلة شيء وكثرته في نفسه ومنه
ان السؤال انما يرد اذا كان معنى قد يغلط غلطا كثيرا على ان كثيرا مفعول مطلق
واما اذا كان معناه قد يغلط حينا كثيرا على انه مفعول فيه فلا يرد ويقرب منه ما
قيل ان التحقيق ان قد الداخلة على المضارع تفيد القلة بحسب الزمان فلا ينافي الكثرة
بحسب المادة قال الخيالي ان قلت لعل ههنا آه لما تمسك اللاادرية بان الحس

قد تغلط في بعض المواد ومتى كان كذلك يجوز ان تغلط في جميعها ومنع الشارح
كبرى القياس واستند بان الغلط في بعض لا يستلزم الغلط في الجميع لجواز ان يكون
ذلك الغلط لاسباب جزئية عاد المستدل وقال ان الكبرى المذكورة ثابتة لجواز ان
يكون الغلط العام متحققا في جميع المواد والجزم بانتفاء مطلق سبب الغلط متعذر
وقوله بداهة العقل جازمة آه منع للمقدمة القائلة بجواز ان يكون سبب عام للغلط
العام فان بديهة العقل جازمة بانتفائه في مثل ادراك حلاوة العسل جزما عاديا
والمكان الغلط لا ينافي الجزم العادي كما في العلوم العادية فانا نجزم بان جبل احد
مثلا لم ينقلب ذهبا جزما يقينيا عاديا مع امكان الانقلاب قال المحشي المدقق
والحق في الجواب ان يقال لا حاجة لنا الى الجزم بذلك بل الواجب انتفاؤها في نفس الامر و
مصادفة حصول الجزم بالمحسوس من بداهة العقل وفيه بحث لان من هذا الحس لما صار
متهما بالغلط فلا بد من العلم بكونه صحيحا غير غالط **قال الشارح** واسباب
العلم آه لما كان منشأ انكار السوفسطائية طعنهم في الحس وبديهة العقل والنظر
المتفرع عنهما قال واسباب العلم ثلثة مع زيادة سبب ثالث مبالغة في تصحيح تحقق العلم
بحقايق الاشياء واتى اتى بالاسم الظاهر دون الضمير لان المراد بيان اسم العلم من غير ملا
حظة باضافته الى الشيء ولو اورد الضمير لتوهم عوده الى العلم المتعلق بجنس حقايق الاشياء
لان الاستخدام غير ظ وما قيل من ان المعرفة اذا اعيدت معرفة يكون الثاني عين الاول فكثيرا ما
يعدل عنه ثم في العلم ثلثة مذاهب الاول انه ضروري واختاره الامام الرازي والثاني
انه ليس بضروري يعسر تحديده فطريق معرفته القسمة والمثال وبه قال امام الحرمين و
الغزالي والمذهب الثالث انه نظري ولا يعسر تحديده وذكر له تعريفات واحسن
ما قيل في الكشف عن ماهية العلم ما ذكره بقوله صفة يتجلى بها المذكور آه وهذا
التعريف لابي المنصور الماتريدي ولم يكتف بقوله صفة يتجلى بها المذكور لانه شامل
للنور وبكل صفة يتجلى بها موصوفها ولادراك الحيوانات العجم ولبعض علم فخرج الاول لان
بقوله لمن قامت هي به والثالث به لاختصاص بالعقلاء وفيه انه لو فسر من

بذوي

فلا يكفي عدم الغلط في نفس الامر وحصول العلم منه

بذوي العقول خرج علم الواجب فيلغو له للخلق ولو فسر بذي العلم لزم الدور الا ان
يكون العلم الماخوذ في تفسيره اعم من الظن فتامل فكره عصام الملة وتمكن دفعه
بتغاير العنوان وكذا يمكن دفع الاول بان خروج العلم الواجب بالتفسير الاول خفي
لان الدلالة التضمنية غير معتبرة في التعاريف فاللغوية غير مسلم ولعله لهذا قال فتامل
فالمتبادر من الباء السببية المفضية فيخرج الحيوة والجود مما هو شرط في التجلي و
الكتفى في التجلي بالانضاح ليشمل التصديقات الغير اليقينية لكن قال في المواقف
تسمية الظن والجهل والتقليد علما يخالف العرف واللغة والشرع وقال في شرح المواقف
والتجلي هو الانكشاف التام فيخرج عن الحد الظن والجهل المركب واعتقاد المقلد المصيب
ايضا لانه في الحقيقة عقدة في القلب فليس فيه انكشاف تام وانشراح تنحل به العقدة
فقول الشارح الآتي ولكن ينبغي ان تحمل التجلي على الانكشاف التام الذي لا يشمل
الظن لان العلم عندهم مقابل للظن قاصر الا ان يكون مراده من الظن ما عدى اليقين فيكون
كلامه مطابقا لما في المواقف وشرحه لكن يرد عليه ما اورده البعض من انه ان اراد من الظن
ما هو المتبادر منه يكون ترجيحه هذا التعريف على التعريف الثاني ترجيحا بما يوجب المرجوحية
وان اراد به ما عدى اليقين فيكون ترجيحه على التعريف الثاني بلا مرجح الا ان يقال ان التعريف
الاول غير منتقض بادراك الحيوانات كما عرفت بخلاف التعريف الثاني وبنيه على ان
المراد بالمذكور المذكور بالامكان لا بالفعل ليشمل العلم ما هو الموجود والمعدوم الممكن
والمستحيل والكلي والجزئي قوله بخلاف قولهم صفة توجب تمييزا لا يحتمل النقيض فتوجيهه
وحاصله ان العلم صفة قائمة بمحل متعلقة بشيء توجب كون المحل مميزا للمتعلق تمييزا
لا يحتمل ذلك المتعلق نقيض ذلك التمييز فلا بد من اعتبار المحل الذي هو العالم لان
التمييز الذي يتفرع على الصفة انما هو له لا للصفة ولا شك ان تمييزه انما هو لشيء يتعلق به
الصفة واسناده الى التمييز مجاز فبقوله توجب تمييزا خرج عن الحد ما عدى الادراكات
من الصفات النفسانية كالشجاعة وغير النفسانية كالسواد مثلا فان هذه الصفات
توجب لمحالها تميزا عن غيرها ضرورة ان الشجاع بشجاعته ممتاز عن الجبان و

ماعدا ... والتصديق ... مع ... العلم ... حية بف

وكذا الاسود لسواده متميز عن الابيض واما الادراكات فانها توجب لمحالها تميزا عن غيرها ولا توجب لها ايضا تميز المدركات عما عداها وبقوله لا يحتمل النقيض خرج الظن والشك والوهم لان متعلق التميز الحاصل فيها يحتمل نقيضه بلا خفاء وكذا خرج الجهل المركب لاحتمال ان يطلع في المستقبل صاحبه على ما في الواقع فيزول عنه ما حكم به من الايجاب او السلب الى نقيضه وكذا خرج التقليد لانه يزول بالتشكيك وهذا الحد يتناول التصديق اليقيني و هو ظاهر والتصور ايضا اذ لا نقيض له لان المتناقضين هما المفهومان المتنافيان لذاتيهما ولا تمانع بين التصورات فان مفهومي الانسان واللاانسان لا يتنافيان الا اذا اعتبر ثبوتهما لشيء فيحصل قضيتان متنافيتان صدقا وكذبا كذا في شرح المواقف واورد على هذا التعريف العلوم العادية كالعلم بوجود مكة مع احتمال عدمها اذ لا شبهة في امكانها ويحتاج في دفعه الى دقة النظر حتى جعل بعض الفضلاء هذا الايراد من وجوه ترجيح التعريف الاول كما جعل منها ان اخراج الجهل المركب عن التعريف الثاني يحتاج الى تكلف بان يراد عدم احتمال النقيض حالا او مالا وان التعريف الثاني يقتضي ان لا يكون النفي والاثبات علما بل موجبه وكذا التصور وانه يحتاج اسناد قوله لا يحتمل الى التميز الى التجوز واما قوله وللتصورات بناء على ما زعموا اشارة الى مرجح آخر للاول لظهور شموله لها وضعف الشمول في الثاني لضعف المبني عنه قوله زعموا لان الزعم مطية الكذب وبيان ذلك لان كثيرا من الاحكام المنطقية مبنية على اثبات النقيض في التصورات وفيه ان اطلاق النقيضين في التصور لا يتوقف كونه حقيقة فليكن الاطلاق مجازا ولو سلم فليكن المراد بالنقيض النقيض في التصديق ويكفي في صحة استعماله في التعريف كونه واظهر من النقيض في التصور قاله بعض الفضلاء عصام والحق على ما عرفت ان المتصورات مجردة عن ما يقارنها من الحكم لم يوجد بينها تدافع اصلا بخلاف المعلومات التصديقية فانها على طرفي ايجاب او سلب واما قول الشارح في بعض كتبه وان ذلك يوجب شمول التعريف للتصورات الغير المطابقة فقد اجيب عنه بان التصورات لا تتصف بعدم المطابقة اصلا كما اذا تصورت الانسان بحيوان صهال يكون تصورة لحيوان الصهال

كقولهم في باب بيان النسبة ان نقيضا المتساويين متساويان الى غير ذلك منه

مما نقل عنه شرح المواقف سابقا منه

مع

مع الغرس ارتباطا عقليا لا يكون سببا لا نكشاف ولا خطأ فيه للنكتة اخطأت فزعمت ان المعلوم المنكشف هو الانسان فالخطأ في هذا الحكم الضمني لا في التصور بخلاف المعلوم التصديقية فان الحق منها ليس ما هو ظل لما كان ثابتا مكانا بل الوقوف على وقوع نسبة معينة بين مفهومين معينين في نفس الامر وارتفاعهما وهما طرفا نقيض احدهما واقع والآخر مرتفع البتة وكل واحد منهما يمكن ان يتعلق به تصديق يصير سببا لانكشاف فيه على انه هو الواقع في نفس الامر جزما كان العلم التصديقي مطلقا او غير مطابق فما كان سببا لانكشاف في غيره بل غير مطابق وجهلا ذكره بعض الافاضل قوله لكن منعه آه بل يجب لان المبالغة المستفادة من صيغة التفعل يقتضي ذلك ولان العلم عند المتكلمين يعرف بانه اعتقاد جازم ثابت مطابق للواقع فيكون قرينة على ان المراد بالانكشاف هو الانكشاف التام فاندفع ما يمكن ان يقال ان الانكشاف عام وهو لا يدل على الخاص باحدى الدلالات الثلث ثم اعلم ان الشيخ الاشعري يرى ان ادراك الحس من قبيل العلم فيطرح قيد بين المعاني ومن لا يرى اعتبر هذا القيد فيقول صفة توجب تميزا بين المعاني لا يحتمل النقيض ثم اعلم ان هذا التعريف عند من يقول العلم صفة ذات تعلق بالمعلوم ومن قال انه نفس التعلق المخصوص بين العالم والمعلوم عرفه بانه تمييز معنى عند النفس تمييزا لا يحتمل النقيض وللعلم تعاريف عديدة مذكورة في المواقف قوله بخلاف علم الخالق جعل قوله للخلق قيد العلم ولك ان تجعله قيد الاسباب العلم اي اسباب العلم الثابتة للخلق وقيل تقديم للتك لا يتاكسب الحكم بكون الانسان افضل و ان الاهم بيان سبب علم البشر وفيه انهم لما كانوا دريين على ما لا يقدر عليه البشر يمكن ان يتوهم انهم لا يحتاجون الى السبب فكان علمهم اهم في بيان السبب قوله فانه لذاته الا ان ذاته تعالى كاف في حصول صفة قديمة لذاته توجب الانكشاف في المعلومات له تعالى كاف في نفل الانكشاف كما ذهب اليه الفلاسفة والمعتزلة ولذا زاد قوله لا بسبب من الاسباب وهو يريد كلها هو الله وفيه نظر لان اطلاق السبب عليه تعالى يوجب وجود الاذن من الشارع ولم يوجد ولك ان تجعل اللام صلة الثبوت لا التعليل فيكون التقدير فانه ثابت لذاته

قال المغني نسبة انه اعتقاد الشيء على ما هو عليه ضرورة ودليل وقال الباقلاني معرفة المعلوم على ما هو به وقال الاشعري ادراك المعلوم على ما هو به وقال ابن فورك ما يصح ممن قام به اتقان الفعل وقال الرازي اعتقاد جازم مطابق لموجب وقال الحكماء حصول صورة الشيء في العقل منه

لان السبب من الاسباب ذكره عصام الملة وفيه ان اطلاقه عليه تعالى اذا كان متصفا به ولم يوهم
نقيضه بطريق الصفة لا الاسم يجوز كما لا يخفى قيل في كون علمه لذاته من غير مدخلية غيره ذاته تأمل
لان السمع والبصر فيه مدخل لانكشاف المسموع والمبصر الا ان يقال ليسا سببين لله
للعلم بالمسموع والمبصر بل سببين لتعلق علمه بهما وفيه انهما راجعان الى العلم عند البعض
فلا سؤال ولا جواب بقي ان العلم يتوقف على حيوته ووجوده والقول بان معنى كونه لذاته انه كاف
فيه من غير مدخلية ما لا يستند الى ذاته لا ينفي كونه لا لسبب من الاسباب مستندة الى ذاته وفيه
ان المراد لا لسبب من الاسباب المغايرة والمنفصلة ولما كانت صفاته تعالى غير اختيارية
ولا هو ولا غيره صح القول بان علمه تعالى لذاته لا لسبب اختياري ومنفصل فتدبر قيل ان
ثبوت الحواس للملك والجن لا بد له من دليل سمعي قال المولى الخيالي من الذكر بالكسر آه
قال في المجمل الذكر بالكسر يكون باللسان وبالقلب يقال ذكرته بلساني وبقلبي وعليه جماعة و
ابو عبيدة وابو قتيبة والذكر بالضم ما يكون بالقلب وانكر الفراء اختصاصه بالقلب
وقال في مختار الصحاح واجعله منك على ذكر بضم الذال وكسرها بمعنى قوله وان صح
اي لعدم اختصاصه باليقيني بل يعمه والظن والجهل والتقليد ان اكتفى في تفسير التجلي با
الانضاح المطلق وان فسر بالانكشاف التام كما سيجيء خرج ما عدى اليقيني وقال الفا
ضل المحشي وفي قوله ان صح اشارة الى رد ما قيل لو جعل المذكور من الذكر بالضم يلزم
تعريف الشيء بنفسه فاجاب بان الذكر بالضم اعم من العلم لشموله الظن والجهل فيجاز
التعريف به انتهى وفيه ان العلم المعرف بالمعنى الاصطلاحي والذكر المأخوذ في التعريف
بالمعنى اللغوي لا دور مع ان الجواب بعموم الذكر من العلم لا يستقيم لان المراد من تفسير التجلي
بالانضاح المطلق تعميم العلم وان حمل التجلي على الانكشاف التام فالجواب المذكور مستقيم ايضا
قوله حملا آه علة لقوله واني لم يجعله من المضموم وقيل انما لم يجعله منه لتوهم اختصاصه با
بالقلب فلم يشمل التعريف لادراك الحواس ذكره المحشي المدقق وفيه ان المدرك هو الـ
النفس بواسطة الالات في الماديات فعدم الشمول غير مسلم قال في شرح المقاصد
وقد يتوهم ان المراد بالمذكور المعلوم الا انه ترك ذكر المعلوم تفاديا عن الدور انتهى والتعبير

بانه

عند القاضي ابي بكر الباقلاني والامام الغزالي منه

واستدل على ثبوتها للملك بما في مصابيح المصابيح انه قال عليه السلام من اكل من هذه الشجرة المنتنة فلا يقربن مسجدنا فان الملائكة تتأذى مما يتأذى منه الانس وفيه ان هذا الدليل مع انه لا يدل على تمام المدعى يحتمل ان يكون المعنى ان الملائكة تتأذى من تأذي الانس فلا يقتضي وجود الحاسة الشامة في الملائكة منه

كمال سود

قوله حد

بانه توهم يدل على انه ليس من الذكر المضموم وانه لاجل توهم ان ذكر المعلوم يستلزم الدور
مع ان تغاير العنوان يدفعه فيحمل عليه ما ذكره فيه ايضا بقوله اي صفة ينكشف ما يذ
كر ويلتفت اليه انكشافا تاما لمن قامت به تلك الصفة انسانا كان او غيره
او نقول اشار بكلاميه في الموضعين الى جواز الاحتمالين كما اشار المحشي
ههنا الى جوازهما بقوله وان صح آه فلا يرد ان التدافع بينهما في شرح العقايد وشرح
المقاصد ظاهر حيث جعل المذكور من الذكر بالضم في شرح المقاصد وجعل من الذكر بالكسر
ههنا قال الخ فان البهائم ليست لها عقل ولا يمكن الفرق في الادراك الحسي بين البهائم
وغيرها وجعل الاحساس من العقلاء علما كما يشعر به كلمة من في قوله لمن قامت هي به
غير مفيد لانه يرجع الى مجرد تحكم واصطلاح انتهى ويمكن ان يقال ان المنفي عن البهائم
هو العلم الغير الاحساسي مخصوصا ثابت لها فلا مخالفة وقيل المراد بادراك الحواس ادراك
العقل بالحواس لا نفس الاحساس بدليل قولهم المدرك انما هو العقل وبدليل ما سيجيء من
الحواس انما هو الالات للادراك فلا يرد المخالفة والحاصل ان التعريف باطل لانه شامل
لادراك الحواس من الحيوان مع انه من الاغيار في العرف واللغة والجواب الاول منع
للمقدمة الثانية والجواب الثاني منع للمقدمة الاولى اعلم ان بعض العلماء العظام اراد
التعريف الثاني قيد بين المعاني وبعضهم ذكره وهو يدل على ان ادراك الحواس
من العلوم اصطلاح خاص قال اي نقيض التمييز اي لا يحتمله بوجه من الوجوه
فخرج الظن والشك والوهم والجهل المركب والتقليد فان كلها يحتمل النقيض فالاحتمال
في الثلثة الاول في الحال وفي الاخرين في المال لان الواقع في الجهل خلافه فيجوز الاطلاع
عليه في المال واما التقليد فيجوز زواله لعدم استناده الى موجب من الحس والبديهة و
العادة والبرهان قيل خروج الشك والوهم عن هذا التعريف غير صحيح لان كلا
منهما تصور لا يحتمل النقيض بناء على انه لا نقيض له واجيب بان كلا منهما تلاحظ
النسبة فيه مع النفي والاثبات فله نقيض ح فان النسبة من حيث يتعلق بها الاثبات
يناقضها من يتعلق بها النفي وهما بهذا الاعتبار يخرجان عن العلم واما باعتبار انهما

فلا يضر مخالفة اللغة والعرف اذ لا مشاحة في الاصطلاح منه

تصور للنسبة من حيث هي هي لا نقيض له فهذا خلل في العلم كذا في حاشية شرح مختصر
الاصول واشار بقوله كما هو الظاهر الى جواز وجه آخر لكنه غير ظاهر وهو ان يراد بنقيض
المتعلق ويراد بالتمييز المعنى المصدري اى الكشف فالمعنى صفة توجب لمحلها الكشف
لمتعلقها بحيث لا يحتمل المتعلق نقيضه وح تلك الصفة نفس الصورة والنفي والا
ثبات لا ما يوجبها او يراد بالتمييز الصورة والنفي والاثبات فح تكون الصفة ما يو
جبها وفيه ان الشيء لا يحتمل لنقيضه اصلا اذ الواقع لا يكون الا احدهما ثم الاحتمال للمتعلق
الدال عليه لفظ التمييز ووصف التمييز به مجاز من قبيل وصف المتعلق اسم فاعل بصفة
المتعلق اسم مفعول ولا يجوز وصف التمييز بالاحتمال حقيقة لان التمييز بالمعنى المصدري
لا نقيض له وبمعنى ما به التمييز اعنى الصورة والنفي والاثبات لا يحتمل نقيض نفسه الا
ان يراد ورود كل منهما بدل الآخر على متعلقه مع ان قولهم اعتقاد الشيء بانه كذا واعتقاد
انه لا يكون الا كذا علم ومع احتمال انه لا يكون كذا ظن يدل على ان المحتمل هو المتعلق اعنى
الشيء قوله التمييز اى ما به التمييز لا المعنى المصدري اعنى كون النفس مميزا اذ ليس له
نقيض فاذا تعلق علمنا بماهية الانسان حصل عند النفس صورة مقابلة لما بها
تميز عما عداها واذا تعلق علمنا بان العالم حادث حصل عندها اثبات
احد الطرفين للآخر بحيث تميز عما عداها لكنه قد يكون مطابقا جازما مأخوذا من
بديهة او دليل فلا يحتمل النقيض وقد لا يكون فيحتمله فخلاصة تعريف العلم انه
امر قائم بالنفس يوجب لها امرا به تميز الشيء عما عداه بحيث لا يحتمل ذلك الشيء
نقيض ذلك الامر واورد عليه انه يلزم ان لا يكون العلم نفس الصورة والنفي والاثبات
بل ما يوجبها وانه يلزم ان لا يكون التصور والتصديق قسمي العلم وان القول بالصورة فرع
الوجود الذهني والمعرفون للعلم بهذا التعريف ينكرونه وان ارادة الصورة من التمييز
خلاف الظاهر وان النفي والاثبات ليسا بنقيضين لارتفاعهما عند الشك واجيب
عن الاول بان اصحاب هذا التعريف يستلزمون ان العلم ليس نفس الصورة والنفي
والاثبات بل يقولون انه صفة حقيقية ذات اضافة يخلقها الله تعالى بعد استعمال العقل

او الحواس او الخبر الصادق بسبب انكشاف الاشياء اذا تعلقت بها كما ان
القدرة والسمع والبصر كذلك ولذا كتب المحشي في هذا المقام والعلم ليس
نفس الصورة بل صفة توجبها وما هو المشهور من ان العلم هو الصورة الحاصلة فهو
مذهب الفلاسفة القائلين بانطباع الاشياء في النفس وهم ينفونه وعن الثاني
بان المراد بقوله انه يلزم ان لا يكون التصور والتصديق قسمي العلم ان لا يكون العلم منقسما
اليهما بالذات فلا ضرر فيه وان اراد انه لا ينقسم اليهما اصلا فهو ممنوع كما اشار اليه المحشي
بقوله والعلم بهذا المعنى الخ وعن الثالث بان المراد بالصورة الشبح والمثال واين هذا
من الوجود الذهني وعن الرابع بانه مبني على المساهلة للقطع بان المحتمل للنقيض هو
المتعلق بمعنى الصورة والنفي والاثبات لا المعنى المصدري وعن الخامس بان المراد بالنفي والا
ثبات المعنى اللغوي لا ادراك ان النسبة واقعة او ليست بواقعة على ما هو الم
مصطلح الفلاسفة قال المحشي المدقق اعلم انه يوجب صفة العلم في التصديق الايقاع
والانتزاع فان كان مراده بالنفي والاثبات اياهما يكون المتعلق النسبة او وقوعها او لا
وقوعها على مذهب الحكماء او المجموع المركب من الطرفين والوقوع او اللاوقوع والنسبة على مذهب
الامام وان كان المراد بهما الوقوع واللاوقوع فهما ليسا بموجبي صفة العلم ثم قال في قوله
بان لم يوجب اياه تصريح بان المراد بالنفي والاثبات الايقاع والانتزاع انتهى ولما ورد
ان العلم على هذا لا ينقسم دفعه بقوله والعلم بهذا المعنى الخ قال المولى الخيالي فان المعاني
ما آه دليل لقوله بناء على عدم آه يعني ان شمول التعريف لادراك الحواس مبني على عدم التقييد
بخلاف ما لو قيد فانه لا يشمله لان المعاني ههنا ما يقابل الاعيان اعلم ان من قال ادراك الحواس
قسم من العلم كالاشعري ومن تابعه ترك قيد المعاني ومن لم يقل انه علم زاد قيد المعاني ثم ان
منهم من نفى الحواس الباطنة فلم يقيد المعاني بالكلية فمدرك المعاني كلية او جزئية هو
النفس عنده ومنهم من اثبتها فقيدها بها فمدرك المعاني الكلية هو النفس ومدرك المعاني
الجزئية هو الحواس الباطنة والاول هو العلم والثاني يسمى تخيلا او توهما عنده قوله لكن
يرد عليهم اى على من زاد قيد المعاني بان الجزئيات العينية المحسوسة بالحس الظاهر قد ترك

اى العلم [illegible] ادراك المعاني [illegible]

علي بانه تدرك بجميع العوارض بحيث يمتاز عما عداها بدون حضور موادها عند
الحس وقد تدرك حساسا بانه تدرك محفوفة بالعوارض المادية مع حضور المواد عند
الحس وعلى كلا التقديرين المدرك هو الجزئي المحسوس مع ان موجب هذا النوع هو التميز
بين المعاني فيلزم انها لا تدرك الاعيان علما قوله وغاية ما يتكلف اه يعني ان المدرك
بدون حضوره عند الحس معنى لا عين لانه ادراكه بمشخصات كلية مشتركة بين الكثرة
لكن انحصرت تلك المشخصات في الخارج في فرد بخلاف ادراكه بحضوره عند الحس
فانه ادراكه له بمشخصات جزئية غير مشتركة بين الكثرة فيكون ادراكا للعين المحسوس
وتحقيقه على ما حققه بعض الاجلة ان التحقيق ان الكلية والجزئية صفتان للعلم و
ربما يوصف بهما المعلوم لكن باعتبار العلم وان التحقيق ان امتياز كل شخص
عن سائر افراد نوعه بالعوارض الخارجية والعوارض والمشخصات كلها الهاما ماهيات
كلية فانها جواهر واعراض داخلة في احدى المقولات فاذا ادركت بالعقل كانت كلية
باعتبار هذا الادراك واذا ادركت بالالات الجسمانية كانت جزئية باعتبار هذا الادراك
فليست الجزئية والكلية باعتبارها في الجزئي شيئا واحدا داخلا في قوامه ليس
فعلمه تعالى بالكليات والجزئيات المتغيرة والمتشكلة ثابت على هذا التحقيق لانه
ما تدركه بالالات يعلمه تعالى بنحو التعقل والاختلاف في نحو الادراك لا في نحو المدرك فلا
يعزب عن علمه مثقال ذرة هكذا وجه ذلك البعض كلام الفلاسفة في علمه تعالى بالجزئيات
المتغيرة او المتشكلة قوله والامر في الادراك آه الصورة الحاصلة من زيد بعد غيبوبته
ادراك واله الملاحظة يمنع الاشتراك فيهما مع انه ليس احساسا لغيبوبته ولا عقلا
لانه ادراك معنى محسوس على وجه جزئي فاشكل الامر على من زاد قيد المعاني
واجاب المحشي المدقق بان المدرك اولا وبالذات امر خيالي وهو من المعاني لكن لمطابقته
للامر الخارجي وكونه وسيلة الى معرفته اشتبه الحال قال خيالي اي لتميزها التي هي القوة
قوله اي لتميز بها بحذف المضاف فالتصور صفة توجب تميز الا يحتمل متعلقه الذي هو
الماهية المتصورة نقيض تلك الصورة فلا يرد على الشارح ان التصور غير التميز اذ هو

صفة

صفة موجبة له والمعتبر في التعريف نقيض الصفة فلا يصح بناء دخول التصورات في تعريف
العلم على انه لا نقيض لها ومن ههنا اي من ورد الاعتراض قيل في توجيه كلام الشارح المراد
بالنقيض نقيض الصفة التي هي نفس العلم وقوله لا يحتمل صفة للصفة والاحتمال للمتعلق والتميز
بمعنى الكشف فيصح البناء المذكور اذ معنى العلم صفة توجب كشف الماهية المتصورة بحيث لا
يحتمل تلك الماهية نقيض ذلك الصفة وهي التصور وعدم الاحتمال مبني على انه لا نقيض
للتصور فالتصور نفس الصورة الا ما يوجها قوله وقد يجاب اي عن اعتراض عدم صحة
البناء بغير جواب المحشي وغير جواب القيل بان عدم نقيض التميز فرع عدم نقيض المتصور فاذا
لم يكن نقيض المتصور لا يكون لتميزه نقيض اذ تحقق الاصل يوجب تحقق الفرع ورده المحشي
بان دعوى الفرعية مما لا دليل عليه وقيل ان عدم نقيض المفهوم المتصور وعدم نقيض التصور
وعدم نقيض التميز امور متلازمة وفيه ان الادعاء التلازم بينهما مما لا دليل عليه ايضا
ودعوى البداهة في محل النزاع غير مسموعة قوله آه قلت اعتراض آخر على قوله بناء يعني
ان شمول التعريف للتصورات كما يصح باعتبار انها لا نقيض لها كذلك يصح باعتبار انها
لا نقيض لها كذلك يصح باعتبار انها غير محتملة لنقيضها الا ان كل متصور لا يحتمل غير صورته
الحاصلة فلو سلم ان للتصور نقيضا يصح شمول التعريف للتصورات لكونها غير محتملة فلا
وجه لبناء شموله للتصورات على انها لا نقائض لها وقوله قلت اه حاصله ان ما ذكره السائل
انما يتم في المتصور بالكنه لان الكلية صادقة فيه كما تقول كل متصور بالكنه لا يحتمل غير صورته
الحاصلة لما انه لا يمكن ان يكون حقيقة الشيء متعددة واما في المتصور بالوجه فلا يتم لان الكلية
غير صادقة فلا يقال كل متصور بالوجه لا يحتمل غير صورته الحاصلة لما انه يمكن ان يكون لشيء
واحد لوازم كثيرة ورسوم متعددة واما البناء على انه لا نقيض لها فشامل للتصور بالكنه
وبالوجه قوله على انه اه علاوة على تقدير تسليم ان كل متصور بالكنه وبالوجه لا يحتمل غير صورته
الحاصلة يعني ان شمول التعريف للتصورات بناء على انه لا نقائض لها في الواقع لا ينافي ان يكون
له مبنى آخر في التقدير والغرض وهو عدم الاحتمال للنقيض قال الخيالي وعكس النقيض هذا
على قول القدماء واما على قول المتأخرين فيجعل نقيض المحمول موضوعا وعينه محمولا مع

وهو جلال الدين الدواني في شرح العقائد العضدية منه

وهو الافلاك منه

فقط احمد

مع مخالفة الكيف فهذه الامور يقتضي وجود النقض في التصور والاخير انما من قبيل
التعريف ولا يطلق عليهما القاعدة لانها قضية كلية تنطبق على جزئياتها والتعريف
ليس من القاعدة بل التصورات لكن المثال الاول من القاعدة وكذا نظائره من
قولهم نقيضا المتباينين متباينان تباينا جزئيا ونقيضا الكليتين الذين بينهما
عموم وخصوص مطلقا بالعكس ونقيضا الكليتين الذين بينهما عموم وخصوص
من وجه متباينان جزئيا فقد المحشي المثال الثاني من القاعدة منظور فيه لكن يمكن ان
يقال انه يؤخذ من طرد التعريف مقدمة كلية ومن عكسه مقدمة كلية اخرى فبهذا
الاعتبار يجوز عد التعريف من القواعد قوله والتحقيق حاصل الامرين الذين بتنا
فيان بحيث يقتضي لذاتهما تحقق احدهما في نفس الامر انتفاء الآخر فيه وبالعكس
لا يكون للتصور نقيض كالانسان واللاانسان لانه لا تدافع بينهما الا اذا اعتبر نسبتهما
الى شئ فانه يحصل قضيتان متنافيتان صدقا ان جعل حرف السلب
جزءا او الا متنافيتان صدقا وكذبا وان فسر النقيضان بالامرين متنافيين اي
الامرين الذين يكون كل منهما منافيا للاخر لذاته سواء كان بينهما تمانع في التحقق و
الانتفاء كما في القضايا او مجرد تباعد في المفهوم فانه اذا قيس احدهما الى الآخر كان ذلك
الشئ بعيدا عما سواه كان للتصور نقيض قال في حاشية المطالع اذا اعتبر المفهوم المفرد
في نفسه لم يتصور له نقيض الا ان يضم اليه معنى كلمة النفي فيحصل مفهوم آخر في غاية البعد
عنه واذا اعتبر صدق المفهوم على شئ فنقيضه ذلك المفهوم بهذا الاعتبار
سلبه اي سلب صدقه ورفعه عما اعتبر صدقه عليه والاول نقيض بمعنى العدول والثاني
نقيض بمعنى السلب انتهى قوله ومن هاهنا قيل اي من تفسير النقيضين بالمتنافيين
قيل نقيض كل شئ رفعه اي اذا اعتبر الشئ في نفسه كان نقيضه رفعه في نفسه واذا
اعتبر من حيث صدقه على شئ كان نقيضه رفعه عن ذلك الشئ قال المحشي المدقق
فيه مناقشة من وجهين احدهما انه لا يصدق على نقيض السلب والثاني ان قولهم
نقيض كل شئ رفعه سواء كان في نفسه او رفعه عن شئ يقتضي ان رفع الضاحك

رفعه عن شئ

عن شئ مثلا نقيض الضاحك وليس كذلك بل هو نقيض لاثباته لذلك الشئ فحق العبارة
ان يقال رفع كل شئ نقيضه سواء كان ذلك الشئ الاثبات او غيره اولا اللهم الا ان يجعل
الرفع في ذلك القول موضوعا ونقيض كل شئ محمولا لكنه خلاف الظاهر انتهى واجيب عن الاول
بان اطلاق النقيض على الايجاب باعتبار انه لازم ما ولنقيض السلب اعني سلب السلب
لان النقيض اعم من ان يكون رفعا لذلك الشئ او لازما مساويا له وان كان النقيض حقيقة هو رفع ذ
ذلك الشئ على ما صرحوا وعن الثاني بما عرفت من ان المراد انه اذا اعتبر الشئ في نفسه كان نقيضه
رفعه في نفسه واذا اعتبر من حيث صدقه على شئ كان نقيضه رفعه عن ذلك الشئ وانت خبير
ان هذا الجواب لا يدفع المناقشة عن ظاهر العبارة بل يدفعها عن باطنها لكن ذلك المدقق معترف
حيث كتب على الحاشية ما حصله ان رفعه في نفسه بالنسبة الى التصورات ورفعه عن شئ بالنسبة
الى التصديقات قوله والاشهر هو الاول وهو المعنى الحقيقي لقوله وقول المنطقيين محمول على
المجاز باعتبار انه لو اعتبر في التصورات النسبة يحصل التدافع بينهما اما في الصدق
فقط او في الصدق والكذب معا على ما سبق والذا عرفوا التناقض باختلاف القضيتين با
لايجاب والسلب بحيث يقتضي لذاته صدق احدهما كذب الاخرى قال المولى الخيالي و
ايضا يلزم منه ان يكون التصورات علما مع ان المطابقة شرط في العلم اه قوله وايضا عطف
على قوله يبطل كثيرا فيكون وجها ثانيا لبيان وجه قولهم لا تناقض للتصورات لانه يقتضي
دخول جميعها مطابقة او غير مطابقة في التعريف مع ان العلم لا يوجد في التصور الغير المطابق
فالتعريف غير مطرد قوله واجيب اه هذا ما افاده السيد الشريف وحاصله ان الصورة
الانسانية المرتسمة من ذلك الشبح علم تصوري لما ان له ملاحظة مطابق له بحيث
لا يحتمل غير تلك الصورة في الواقع فلا خطاء في الصورة في الواقع المطابقتها لمعلومها انما الخطاء
في الحكم المقارن لهذا التصور وهو ان هذه الصورة صورة لذلك المرئي الذي هو الحجر لان لا
الحكم بان الصورة الناشئة من الشئ صورة له قد يكون مطابقا اذا كانت الصورة الناشئة
صورة لما نشأت عنه في نفس الامر وقد يكون غير مطابق اذا لم تكن صورة له في نفس
الامر مع مطابقة الصورة لما هي صورة له في التصورين وله ويرد عليه حاصله ان كون تلك

الصورة تصور الانسان موقوف على ان يكون العلم بالوجه عين العلم بالشيء من ذلك الوجه
حتى يكون العلم بالشيء وجه الانسانية عين العلم بالانسان الذي هو وجهه لكن الفرق
ثابت فان معنى العلم بالوجه ان يحصل في الذهن صورة تكون آلة لملاحظة ذلك الوجه
والوجه معلوم والحاصل في الذهن صورته ومعنى العلم بالشيء من ذلك الوجه ان يكون ذلك
الوجه آلة لملاحظته والحاصل نفس ذلك الوجه والمعلوم بواسطتها ذلك الشيء فالعلم
بالوجه اعني العلم بالانسان وان كان مطابقا لكن العلم بالشيء من ذلك الوجه ليس بمطابق
والمقصود في المثال المذكور هذا اذ المتصور هو الشبح والصورة الانسانية آلة لملاحظته
اجيب بانه ان اراد بالمتصور هو الشبح انه متصور من حيث الحجرية فهو باطل بالضرورة
المذكورة آلة لملاحظة فرد من افراد الانسان دون الحجر فكيف يكون الحجر متصورا به وان اراد
انه متصور بذلك الوجه من حيث الانسانية فلا خطأ في تلك الصورة اذ هو مطابق له
للمتصور وانما الخطأ في ان هذه الصورة آلة لملاحظة ذلك الشبح المرئي وان ذلك الشبح
فرد من افراد الانسان نقل عنه توضيحه انا اذا رأينا شبحا من بعيد وهو في الواقع حجر يحصل
اذ هاهنا صورة الانسان فاعتقدنا انه الانسان فربما نتوجه الى ذلك الشبح بوصف
الانسانية ونجعله عندنا بناء على ذلك الاعتقاد ونحكم على ذلك بانه قابل للعلم والفهم مثلا
فالمحكوم عليه في هذا الحكم الوارد على المأخوذ بهذا العنوان معلوم لنا بهذا الوصف
بلا شبهة وصورة الانسان آلة لملاحظة المحكوم عليه اعني الشبح ووجه لذلك الشبح والشبح
معلوم لنا من حيث ذلك الوجه وقد تقرر الفرق بين العلم بالوجه وهو هاهنا العلم
بالشبح من حيث مفهوم الانسان ولا شك ان علم الشبح الذي هو الحجر في الواقع بو
صف الانسانية غير مطابق وهكذا الحال في قولهم الماهية المجردة عن العوارض الذهنية و
الخارجية موجودة في الذهن واللامعلوم لا يعقل واللاشيء كلي وامثال ذلك انتهى
يرد بانه اندفع الجواب المذكور فانه مبني على عدم الفرق بين العلم بالوجه وبين الشيء
بذلك الوجه وتحقيق الجواب انا سلمنا انه بعد حصول صورة الانسان من الشبح واعتقاد
انه انسان نجعل الوصف المذكور عنوانا ونحكم عليه لكن المعتبر في اتصاف افراد الموضوع

بالوصف

بالوصف العنواني هو الاتصاف بالفعل بحسب الاعتقاد على ما هو التحقيق فيجوز ان يكون الصورة
الانسانية آلة لملاحظة الانسان الذي هو حجر في الواقع ويكون معنى الحكم عليه ان الامر الذي
اعتقده انه متصف بالانسانية موصوف بكونه قابلا للعلم والفهم فيكون التصور مطابقا له
للمتصور الذي هو الانسان المفروض ومع ذلك يكون المحكوم عليه هو الحجر في نفس الامر والخطأ
انما هو في الاعتقاد بان ذلك الانسان الذي هو ناش من عدم امتياز الحس بين الامور
المتشاكلة قوله اي ذاته كاف في هذا التفسير رد على من قال ان الانكشاف يترتب
على ذاته وليس في انه صفة زائدة عليه للفلاسفة والمعتزلة وقوله بلا حاجة معنى قول
الشارح لا بسبب من الاسباب وقيد الكفاية اشارة الى ان معنى الكفاية انه لا يحتاج
في العلم وتعلقه الى سبب مفض لا انه لا يحتاج الى شيء اصلا لان العلم صفة ذات التعلق او
نفس التعلق يستلزم ويتوقف على العالم والمعلوم لكن توقفه على المعلوم من حيث
انه متعلق لا لانه سبب مفض اليه قال الشارح ثلثة الحواس السليمة احتراز عن المأوفة
فانها لا تكون سببا للعلم بمعنى اليقين كما هو المعتبر في الكلام في تقليد الخبر بالصادق لان
الكاذب لا يفيد اليقين لكن قيل لا بد من العلم بالصدق والخبر ان كان متواترا فهو مفيد
لليقين وان كان غير متواتر فلا يفيد الا الظن فكيف يعد الخبر مطلقا من اسباب العلم بمعنى
اليقين الا انه يقال المراد الخبر المسموع من فم الرسول عليه السلام على ما يجيء واما الامر
الصادر من الشارع المفيد للوجوب او الندب وكذا النهي الصادر عنه المفيد للحرمة او
الكراهة وكذا الامر الوارد عنه على التخيير المفيد للاباحة فلكونهما مستلزمين للخبر فان الامر
يستلزم الحكم بان المأمور به واجب او مندوب وفي النهي يستلزم بان المنهي حرام او مكروه او
نقول انه معنى آمنوا اطلب منكم ترك الكفر والكف عن الكفر فال الكل هو الخبر على ما تقرر
في المطابق انه لا بد من تقييد العقل بالسلامة ايضا الا انه يقال ان العقل في الاصل بمعنى
الحبس سمي به القوة الانسانية لحبسها الانسان عن الاقدام على القبائح فهو بمعناه الاصلي
يغني عن التقييد او يقال انه مبني على الاكتفاء وفي جميع الحواس وافراد الخبر نكتة فتدبر
قوله والا فالعقل محل المدرك هو العقل على ما هو المذهب المنصور بخلاف الحواس

وان اطلق المدرك باعتبار انه سبب الادراك في الجملة قوله فان قيل السبب اه حاصل السؤال
ان السبب يطلق بالاشتراك على ثلثة معان السبب الحقيقي والظاهري والمقتضي في
الجملة فان اريد الاول والثاني فهو واحد وان اريد الثالث فهو لا ينحصر في الثلثة قيل
الاولى الواهب للعلوم لان اطلاق السبب المؤثر عليه تع يحتاج الى توقيفه قوله كالنار
للاحراق قال بعض الفضلاء العقل مفسر بقوة للنفس بها تستعد للعلوم والادراكات
للنفس كالحرارة للنار فالسبب الظاهري كالنار هو النفس ثم التمثيل مبني على ما هو
عند اهل اللغة من ان الادراك فعل من الافعال والمدرك فاعل والا فالعقل مبدء
القبول وكذا النار مبدء ومحل للاحراق وليس كل منهما مؤثرا عند الاشعري واما عند
المعتزلة فالعقل مبدء التاثير قوله والحواس والاخبار الات وطرق قال بعض الفضلاء
الفضلاء جعل الاخبار طرق لانها بمنزلة الطريق في وصول العلم الينا واما جعل
الحواس الات اما مبني على التشبيه والمجاز ايضا او على جعل الادراكات من افعالها
الظاهرة على ما عرفت وذلك لان الالة هي الواسطة بين الفاعل ومنفعله القريب في
وصول اثره اليه فالالة ما هي واسطة في صدور الفعل من الفاعل لا في وصول الفعل
الفعل الى المنفعل ولذا تراهم يجعلونها من تتمة الفاعل ولا يبعد كل البعد ان يعتبر الالة
بالقياس الى المنفعل ايضا كما هو راي من يجعل جملة الشرائط من تتمة العلة المادية قوله
ليشمل تعلق بمفهوم الكلام اي اريد السبب المفضي ليشمل اه قلنا حاصله المراد الشق
الثالث لكن مقصود الكلامي لا يتوقف على تقدير جميع انواع السبب لان مقصوده
ضبط العقائد الدينية واحوال الموجودات التي يبحث عنها اذا احتيج اليها في ذلك
واما مقصود الفيلسوف فمعرفة احوال الموجودات على ما هي عليه في نفس الامر فلا
يرخص في ترك شيء منها فليس على المتكلم عار وشنار ولا للفيلسوف بد وخيار
وهذا الاعتبار من الشارح واما المتاخرون فكلامهم مخلوط فانهم لما وجدوا ابد
تفصيل المباحث على التعرض لبعض الاسباب المفضية واجمال بعضها فذكروا الحواس
الظاهرة التي لا خفاء في ثبوتها ولا في سببيتها لبعض الادراكات ولا مجال لجعل السبب في

تلك

تلك الادراكات هو العقل لثبوتها في البهايم دون العقل قوله وغير ذلك كالخيال والمفكرة
والحافظة وانما لم تثبت هذه القوى عند المشايخ لان ادلة العلماء على اثباتها غير تامة
على الاصول الاسلامية فان مبناها على تجرد النفس وكون العلم بحصول الصورة وان لا يجوز
ارتسام صورة المادي في المجرد وان لا يكون الواحد مبدء الاكثر من واحد وشيء منها غير مسلم
عند المتكلم قوله وكان مرجع الكل اه اما رجوع الاخيرين فظاهر واما رجوع التجربيات والحدسيات
سيات فلا يحتاج كل منهما الى قياس خفي عقلي ينضم الى التجربة والحدس قيل الفرق بينهما
ان مشاهدة الحس مرة او مرتين كاف في الحدس ولا بد من المشاهدة مرارا كثيرة في التجربة
وان السبب في التجربة معلوم السببية مجهول الماهية وفي الحدس معلوم كلاهما قوله بان لنا
جوعا وعطشا هذا من الوجدانيات المدركة بالوهم ويسمى وجدانيات ولما لم يثبت الوهم
نسبوها الى العقل وما يدرك الشاة مثلا في الذئب معنى موجب للنفرة وفي ولدها معنى موجب
العطف عليه فبالحس الظاهر او بخلق الله تعالى من غير الة او بالة اخرى فلا يلزم ان يكون ذلك
بالعقل قوله وان كان في البعض باستعانة من الحس كالتجربيات فان العقل لا يستغني في الحكم
بها بتكرار المشاهدة وكذا الحدسيات فان مباديها من المشاهدات على ما بين في موضعه
قال الشارح فالحواس جمع حاسة اه قوله فالحواس اعادها مع ان المقام مقام الضمير
اشارة الى انها غير الاول لانها هنا اعم من السليمة وما قيل ان المعرفة اذا اعيدت
معرفة كانت الثانية عين الاول فليس بمطرد الحاسة ان كانت بمعنى العالمة تكون مشتقة
من الحس بمعنى العلم وهذا اولى لشموله لكل الحواس وان كانت بمعنى المبصرة فتكون مشتقة
من الاحساس بمعنى الابصار ولا ثالث له عند الجوهري حتى قال الحس ماخوذ من الافعال
كالادراك لكن قال في القاموس حسست الشيء واحسسته ابصرت وعلمت قوله بمعنى ان العقل
الى آخره اراد تصحيح العقل الحصر في الخمس مع اثبات الحكماء حسا اخرى وهو تقييد للموضوع
او تقييد للمحمول بناء على ان العدد لا يفيد الحصر وقيل ان السوق يدل على قصد الحصر
ولا يخفى ان وجود الحصر في الخمس بهذا فصلت ليس بضروري بل وجوبها لمن فاتت له
قوله السمع قدم مع ان احتياج الحيوان الى اللامسة اكثر لان سببية السمع للعلم اكثر اما

اما السمعيات فظاهر واما الفعليات فبعض مقدماتها ما يدرك وجودها بالسمع ثم
ذكر ما في الرئيس على الترتيب ثم اللامسة والذائقة تتوقف علمهما على التماس واضافة الى
الكيف الى الصورة بيانية فلا يلزم قيام العرض بالعرض والادراك بوصول الهواء المتكيف
بكيفية الصوت الى العصبة المفروشة في مقعر الصماخ التي فيها هواء محتقن كالطبل
على قول البعض والاظهر ان ما يجاور ذلك الهواء المتكيف بالصوت يتكيف بالصوت
ايضا ثم المجاور بالمجاور الى ان يتكيف الهواء الراكد في الصماخ فتدركه السامعة قوله والبصر
اختيار جالينوس ان العصبتين تتلاقيان ثم تتفرقان بان ينعطف النابت يمينا وينفذ
الى الحدقة اليمنى وينعطف النابت يسارا وينفذ الى الحدقة اليسرى وذكره
غيره انهما يتقاطعان تقاطعا صليبيا ويصير تجويفهما واحدا فذلك التجويف
اودع فيه القوة الباصرة ويسمى مجمع النورين وعبارة الشارح ينتظمهما ثم الابصار
عندنا بخلق الله تعالى من غير تاثير للقوة كما سيذكره وعند الفلاسفة ففيه ثلاثة مذاهب
الاول مذهب الرياضيين انه بخروج الشعاع من العين على هيئة مخروطة راسه عند
مركز البصر وقاعدته عند سطح المبصر والثاني مذهب الطبيعيين وهو المختار عند
ارسطو وهو ان مقابلة المبصر للباصرة توجب استعداد الفيض بصورته على الرطوبة
الجليدية ثم تتادى الى الملتقى ثم الى الحس المشترك بطريق الفيضان لا بطريق الانتقال
العرض والثالث مذهب بعض الحكماء ان الهواء المشف بكيفية الشعاع ويصير
بذلك آلة للادراك قوله الاضواء والالوان قدمهما لانهما يبصران اولا ثم بواسطتهما
يدرك ما عداهما هذا عند الجمهور والاشكال جمع شكل وهو الهيئة الحاصلة للمقدار
من جهة الاحاطة سواء كانت بحد او حدود وسواء كانت احاطة المقدار به او
احاطته بالمقدار ليشمل محيط الدائرة وامثاله ايضا فلا يختص الشكل بالسطح و
الجسم التعليمي والمقادير قيل هي امور موهومة فكيف تدرك بالبصر بل آلة الابصار
الوجود حتى جوزوا رؤية الله تعالى لكونه موجودا ورؤية اعمى صين بقعة اندلس وا
لما المراد المقادير الجوهرية والحركات جمع حركة قيل انها غير موجودة فكيف تدرك

بالجملة

سمية الرطوبة جليدية لانها تشبهها
الجليد في لون وزنة صفاء والجليد
الذي يسقط من السماء ينجمد
منه

بالحاسة واجيب بان الحس اذا شاهد الجسم في مكانين ادرك فيه النفس الحركة وان كل الكون من
من الاعراض النسبية الغير المرئية اللازمة لها قوله وغير ذلك مثل الطرف والحجم والتفرق و
الاتصال والعدد والسكون والملاسة والخشونة والشفيق والكثافة والظلمة والاستقامة
والانحناء والكثرة والقلة والضحك والبكاء والبشر والعبوس والرطوبة واليبوسة والقرب
والبعد ولا يضر كون بعضها راجعا الى بعض ولا كون بعضها عدميا لان الغرض تعداد
مطلق المبصرات لا المبصر اولا وبالذات فقط ثم قال الجمهور ان شروط الابصار ثمانية
كون المرئي كثيفا وكونه مضيئا بنفسه او بغيره وكونه محاذيا للمبصر في حكمه كالذي يرى في
المرآت وقصد المبصر الى الابصار وعدم الصغر المفرط وعدم البعد المفرط وعدم القرب
المفرط وعدم الحجاب قال الشارح والشم وهو قوة مودعة في الزائدتين النابتتين
الى قوله الزائدتين فيه تنبيه على ان الشم موجود فيهما فلا باس بعدم صدقه على الشم الموجود في
احدهما والحلمة كالحلمة لو لؤلؤية وسط الثدي والخيشوم اقصى الانف والظاهر ان
الادراك بتكيف الهواء المجاور للخيشوم لا بوصول الهواء المتكيف بكيفية ذي الرائحة
اي بمثل كيفيته لان الكيفية لا تنتقل وقد قالوا ان المزاج الخاص شرط لحدوث الرائحة في الجسم
وليس شرطا لحدوث الرائحة بالمجاورة فلا يرد ان الهواء لا مزاج له على ان الهواء
لا يخلو عن امتزاج من العناصر وتفاعل فيما بينها يقبل به مزاجا يستعد به لقبول
تلك الكيفية بل لا يخلو عن اجزاء متحللة من ذي الرائحة كما قال بعضهم ان اجزاء ذي الرائحة
تخالط الاجزاء الهوائية فتصل الى الشامة هذا على قواعد الكلام ظاهر واما
على قواعد الفلاسفة ففيه تكلف بما ذكرنا في اعتبار المزاج قوله لمخالطة الرطوبة بان
يتكيف نفس الرطوبة بالطعم بسبب المجاورة فتغوص وحدها في جرم اللسان فيلون
المدرك كيفيتها لا كيفية المطعوم او بان يخالطها اجزاء لطيفة من ذي الطعم ثم تغوص
هذه الرطوبة معها فيكون المدرك على هذا كيفية ذي الطعم والرطوبة واسطة لوصول
الجوهر الحامل للكيفية الى الذائقة قوله في جميع البدن فيه تنبيه على عموم اللامسة
والا ففي كل عضو لامسة اراد به جميع ظاهره اي جلده واما باطنه ففيه اشياء غير حاسة

كالكلية والرئوية والكبد والطحال والعظم لحاكمة بينت في كتب الطب والمراد بقوله عند التماس
عند تماس الحرارة والبرودة فلا يرد انا نحس بهما قد يدرك انه من غير التماس مع ان المدرك في
صورة البعد كيفية الهواء المجاور بهما ثم القوة اللامسة قوة واحدة عند الجمهور وقال
كثير من المحققين ومنهم الشيخ انها اربعة الحاكمة بين الحرارة والبرودة وبين الرطوبة
واليبوسة وبين الخشونة والملاسة وبين اللين والصلابة ومنهم من زاد الحاكمة بين
الثقل والخفة قال المولى الخيالي هذا على عادة المشايخ اه حاصله ان المراد السبب المفضي
في الجملة ولا نسلم عدم الانحصار لان عادة المشايخ هي الاختصار على المقاصد والاعراض
عما لا يتعلق غرضهم بتفصيله قوله فيما لا يفتقر اليه اما بيان لتدقيقاتهم او تقييد لها
فعلى الاول فيه ذم بليغ لهم من حيث وقوع جميع عمرهم فيما لا يعنيهم فالتعبير بالتدقيقات
للاستهزاء بهم وعلى الثاني يكون المعنى ان اعراض المشايخ ليس عن جميع تدقيقاتهم بل
عن تدقيقاتهم فيما لا يفتقر اليه لان للمشايخ ايضا تدقيقات لكن ذلك فيما يفتقر اليه
وهو المسائل الدينية الموصلة للسعادة الدنيوية والاخروية فيه ان الحواس كما عرفت مفسدة
بالقوى وهو غير ظاهرة الا ان يراد بالظهور عدم الخفاء في وجودها او يراد ظهور علاماتها
قوله وعمومه اي للانسان ولمن لا عقل فيه من الحيوانات العجم قال المحشي المدقق وفيه
ان الكلام الانساني او الاعم منه ومن العلم الملكي والجني فليس للعموم مدخل في التنبيه على ان الرد
التقييد بالانسان لا يلايم تعميم الخلق الملك والانس والجن على ما لا يخفى انتهى اقول لما وجد
الحس فيما لا يعقل ظهر عدم رجوعه الى العقل فيظهر استحقاقه لعده احد الاسباب للعلم العقلاء
وان كان الكلام في علمهم لان ذكر العموم للاستظهار واما قوله على ان التقييد اه فمبني على ان
العدة في البيان علم الانسان وهو التمثيل وتجوزا ان يكون قوله على ما لا يخفى اشارة الى هذا
التوجيه فتدبر قوله لا تدرك النفس الجزئيات المادية بالذات اعلم ان المحققين اتفقوا
على ان المدرك للكليات والجزئيات هو النفس الناطقة وعلى ان نسبة الادراك الى
قواها كنسبة القطع الى السكين والحصر اتفقوا ايضا على ان صور الكليات و
الجزئيات المجردة حاصلة فيها واختلفوا في ان صور الجزئيات الجزئية حاصلة فيها

الجسمانية بيان ام لا

ام لا فذهب جماعة الى الثاني بناء على ان الشخصية الجسمانية منقسمة فلو ارتسمت
في النفس لانقسمت بانقسامها وذهب جماعة الى الاول ومنعوا الملازمة مستندين
بان الحلول يجوز كونه جوازيا لا انه ساريا قوله وعلى ان الواحد اه واذا اثبت هذا
المبنيان يلزم القول بثبوت الحواس الباطنة لان الاثار المختلفة لا بد لكل منها مصدر
غير النفس هو الحس المشترك والخيال والوهم والحافظة والمتصرفة واذا لم يثبتا
لم يثبت الحواس الباطنة فتكون النفس الناطقة مبدأ لتلك الاثار المختلفة قوله وفيه
اشارة اي في التلاقي والافتراق جميعا اشارة الى عدم التقاطع لانه وان كان التماس
التلاقي يوجد في التقاطع لكن لا يوجد فيه الافتراق فاندفع ما قال المحشي المدقق ان
التلاقي يحصل في التقاطع فلا يحصل الاشارة لانه مبني على ارجاع الضمير الى التلاقي
فقط والاكثرون ذهبوا الى الاول وهو ما اختاره الشارح في المقاصد وهو منقول عن
جالينوس والثاني مذهب البعض وعبارة الشارح ههنا تحتمل المذهبين كما عرفت
سابقا الا انه يكون كلام المقاصد لتعيين مراده ههنا قال المولى الخيالي فكيف يدرك
بالحس اه لان الاعراض النسبية امور اعتبارية ليس لها تحقق في الخارج عند المتكلمين
وادراك الحس فرع الوجود الخارجي والحركة هيئة تعرض للجسم باعتبار نسبته الى المكان
فهي من الاعراض النسبية قوله لانا نقول اه حاصله ان الحركة من بين الاعراض النسبية
موجودة اذ قد اتفقوا على وجود الاين وسموه بالكون وسموه بالحركة والسكون والاجتماع
والافتراق وقالوا وجوده ضروري بشهادة الحس وكذا انواعه الاربعة والمميزات امور اعتبارية
ككونه مسبوقا بكون آخر او غير مسبوق وكذا امكان تخلل ثالث بينهما او عدمه كما في
الافتراق والاجتماع ذكره في المواقف ولزوم النسبة الى المكانين والانين للحركة لا ينافي
كون الحركة محسوسا لجواز ان يكون الامور المحسوسة متصفة بالامور العدمية كاتصاف ذات
الاعمى بالعمى قوله وما يقال اه في توجيه قوله والحركات ليندفع الايراد المذكور ان معنى كون
الحركة محسوسة انه يحصل بعد مشاهدة الجسم في مكانين ادراك لان نفسها مشاهدة والمراد
انه يقال يلزم من هذا الجواب ان لا تكون الحركة ملموسة لان من مس شيئا متحركا في الليل والنهار لكن

مقتضا ٍعينيه ادراك الحركة دفعه بقوله واللمس لا يدرك في مكان والا لقدر علي بيان كيفيته تمكنه بخلاف المبصر وفيه بحث لان ادراك الحركة بعد ملامسة الجسم المتحرك غني عن البيان سواء ادرك كونه في مكان اول فلا يتفرع قوله فلا يدرك الحركة على قوله واللمس لا يدركه في مكان ثم الضمير في وهو الحركة راجع الى المجموع الكوني او الى الكون المذكور في ضمن الكونين قوله فليس شيء بل هو يؤيد الايراد المذكور لان ادراك الشيء كالحركة مثلا بواسطة احساس آخر كالجسم لا يسمى احساسا ولا ذلك الشيء محسوسا والا لزم ان يكون العمى محسوسا لانا ندركه بعد احساس العمى مع انه نفي صرف فليس بموجود فضلا ان يكون محسوسا و **قال** الشارح ونجل حاسة منها اه قوله لا يدرك يجوز ان يتصف به الامر الموجود كزيد الاعمى

قال المحشي الصدوق

قوله فيه اشارة الى ان تقديم حقه التاخير الاختصاص لكن المعنى المستفاد منه هو انه يدرك ما وضع لكل من الحواس ليس بها لا بغيرها ما ذكره وهو ان لا يدرك بها ما يدرك بالحاسة الاخرى على ما لا يخفى والفرق ظاهر لكنهما متلازمان فاتحمل انتهى والجواب انه لم يتعرض له لانه ليس محلا للنزاع والمبحوث عنه فيما بينهم ولم يمنع امكان ادراك به دون البصر ولذلك قال المصنف يوقف ولم يقل يمكن ان يوقف لان حصر امكان الوقوف لا يصح قوله فان قيل البيت الزائقة اه ايراد على قوله مدرك حاسة لا يدرك بالاخرى ويحتمل ان يكون دليلا آخر على حقيقة الجواز اورد ليبطل ويحتمل ان يكون ردا على المخالف في الجواز اورد ليدفع ويمكن ان يراد بان اللامسة التي في جرم اللسان تدرك الحلاوة والحرارة معا ذكره بعض الفضلاء قوله قلنا اه قيل هذا دعوى بلا دليل بل يجوز ان تكون قوة واحدة في جرم اللسان مدركة للحلاوة والحرارة معا **قال** المولى الخيالي اعني قوله يوقف للاختصاص اي للقصر ودلالته عليه بالذوق لان للبلغاء دلالة رابعة وراء الدلالات الثلث واما دلالة سائر الطرق فبالوضع والمخاطب بالكلام المشتمل على القصر يجب ان يكون حاكما حكما مشوبا بصواب وخطأ وانت تريد اثبات صوابه ونفي خطائه سواء كان القصر قصر الافراد او قصر القلب او قصر التعيين وسواء كان قصر الصفة على الموصوف او بالعكس **قال** الشارح لان الخبر كلام يكون لنسبته خارج

تطابقه

52

تطابقه تلك النسبة اه اراد به خارج عن ذات المدرك لا ما يرادف الاعيان والمعتبر المطابقة للنسبة وان جاز اعتبار للخبر لان رجوع الصدق والكذب اولا وبالذات الى النسبة وثانيا وبالواسطة الى الخبر وكذا الحال في عدم المطابقة بيان ذلك ان الكلام الذي دل على وقوع نسبة بين الشيئين اما بالثبوت او بالنفي مع قطع النظر عما هو في الذهن من النسبة لا بد وان يكون بينهما نسبة ثبوتية او سلبية فان كانت النسبة المفهومة من الكلام مطابقة لتلك النسبة الخارجية بان تكونا ثبوتيتين او سلبيتين فصادقة والا فكاذبة ولا يقدح في ذلك كون النسبة من الامور الاعتبارية دون الخارجية للفرق الظاهر فان القيام حاصل لزيد في الخارج وحصول القيام له امر محقق موجود في الخارج ثم الخبر يجيء بمعنى الكلام المخبر به ويجيء بمعنى الاخبار وايضا الصدق والكذب يوصف بهما الكلام والمتكلم فاذا قلنا الخبر ما يحتمل الصدق والكذب ثم قلنا الصدق هو الخبر المطابق والكذب الخبر الغير المطابق فقد لزم الدور واذا قلنا الصدق هو الخبر عن الشيء على ما هو به فلا يلزم الدور لان الخبر عن الشيء بانه كذا تعريف للصدق الذي هو صفة للمتكلم لا الكلام وكذا اذا قلنا الخبر المعرف بما يحتمل الصدق والكذب ما هو صفة للمتكلم والصدق المأخوذ في تعريف صفة الكلام يندفع الدور ايضا وقس عليه جانب الكذب ثم قيل ان للنسبة بضرب خارجا ان حالي واستقبالي بل الماضي ايضا وربما يطابق احدهما دون الآخرين فيكون صادقا وكاذبا معا وكذا النسبة ضرب خارج ثلثة واجيب بان النسبة المقيدة بزمان لا يكون خارجا الا ما في هذا الزمان قوله ومن هنا اي لاجل تعدد معنى الصدق تعدد البيان في الكتب فلا يقال الاضافة في خبر الصادق بيانية ولا يقال ان الخبر الصادق بمعنى الصادق مخبره لان التوفيق يفضي الى انكار تعدد معنى الصدق مع انه مقرر فيما بين العلماء فالبرهان الاني واللمي صادق ههنا فتدبر قوله بل على التعاقب لان اجتماع الخبر من جمع كثير دفعة ممتنع لكن قيل لا يجب وقوعه على التوالي لجواز ان يكون بين كل خبر تراخ ممتد الا ان يكون التسمية مبنيا على الغالب ولو اكتفى بالاول لكفى والتواتر

لغة التتابع قال تعالى ثم ارسلنا رسلنا تترى اى واحدا بعد واحد واصله وترى يقال
واتر ك الكتب مأخوذ من الوتر قال المولى الخيالى اى مركب تام آه قال الفاضل الحلبى
كان المحشى ظن ان الكلام معنى يشمل التركيب الوصفى ويكون للنسبة خارج تطابقه
او لا تطابقه فلذا فسر الكلام المركب التام حتى لا ينتقض بمثل زيد الفاضل فانه كلام
وليس بخبر اقول لعل ذلك البعض الظن انهم انتهى الكلام فى العرف العام ما يتكلم به وفى
عرف النحاة ما تضمن كلمتين بالاسناد والمحشى حمل الكلام على المعنى الثانى حذرا
عن الاول حتى لا ينتقض طرد التعريف بمثل زيد الفاضل وآه ذهب البعض الى ان الصدق
والكذب يجريان فى النسب التقييدية كما يجريان فى النسب الاسنادية حتى قال زيد الانسان صادق
ويا زيد الفرس كاذب ويا زيد الفاضل محتمل ولما ظن الفاضل الحلبى ان معنى الكلام
مقصور على الثانى اعترض بانه لا معنى لتقييد الكلام بالمركب التام حذرا عن الانتقاض
فظنه بهوى بعض الظن ثم تفسير الكلام بالمركب التام الشامل للجمل الخبرية والانشائية
وقول الشارح يكون للنسبة خارج آه فصل يخرج الانشائية فيكون التعريف جامعا
ومانعا وقيل لا حاجة الى تفسير الكلام بالمركب التام لخروج المركب التقييدى بقوله
للنسبة اذ المراد بها الايقاع والانتزاع وهذا مبنى على ان الالفاظ موضوعة
بازاء الصور الذهنية لكنه خلاف مرضى الشارح قوله متلبس بذلك الوجه يعنى
ان الكلام الذى دل على النسبة بين الشيئين اما بالثبوت او بالانتفاء فلا بد ان
يكون بينهما نسبة ثبوتية او سلبية فى نفس الامر مع قطع النظر عما فى الذهن من النسبة
كما اذا قلنا زيد كاتب او زيد ليس بكاتب مع قطع النظر عن النسبة المستفادة من
الكلام واعتبار المعتبر وفرض الفارض ان يكون الواقع ثبوت الكتابة لزيد او سلبها عنه
فالاخبار عن تلك النسبة على وجه تتصف به النسبة فى حد ذاته من الثبوت والانتفاء
صدق والا فكذب قوله وهو الاوفق اذ المخبر به فى الحقيقة هو النسبة لا ذات الموضوع
والمحمول قوله عبارة عبارة عن الاثبات والنفى قال المحشى المدقق ويجوز ان يكون عبارة
عن الوقوع واللاوقوع انتهى وهو قد رضى بالوجه الاول ايضا لكن النسبة متصفة

فى

وقد عرفت سابقا ان النسبة بمعنى الوقوع
واللاوقوع عند الشارح على ما هو المستفاد
من مطالعة كتبه والمطابقة اى هى كيت الاعتقاد
وبمعنى الايقاع والانتزاع عند السيد الشريف
منه

فى حد ذاتها بالوقوع او اللاوقوع لا بالاثبات والنفى لانهما تصديقان قائمان بنفس
المتكلم نعم الوجه فى التجويز ان يجعلا مصدرين مبنيين للمفعول اى كونها مثبتة او منفية
فيكون وصفا للنسبة قال الشارح وهو الخبر الثابت على السنة قوم احترز عن رجوع
بعضهم فانه ليس من بيت لا يجوز العقل تواقفهم لا قصدا بطريق المواضعة على سبيل
الاتفاق وفيه اشارة الى ان شرط التواتر عدد شانهم هذا الا انه لا يحصرهم عدد
ولا يجمعهم بلد كما ذهب اليه جماعة والاختلاف فى دينهم ونسبهم ووطنهم كما اشترطه طائفة
ولا وجود المعصوم فيهم كما اوجبه الشيعة ولا اسلامهم وعدالتهم كما قال من جمع ولا عبرة
فيه ايضا بعدد معين وسيجيئ بيان من اشترط العدد وادلتهم وبيان ضعفها فى الدرس الاتى
ثم لا بد ان يكونوا عالمين بما اخبروا عنه مستندا الى الحس لا الى دليل عقلى فان اهل عصر
لو اخبروا بحدوث العالم لا يكون متواترا ثم القوم مختص بالرجال لغة مع ان الذكورة ليست
ليست بشرط وقد تأكد بالضمير المذكر ولعله على سبيل التغليب وقد اشار
الشارح الى ان المراد بالتصور التجويز دفعا لما يتجه من انه لا يجرى فى التصور يتعلق بكل شئ
وكانه وضع التصور مكان التجويز مبالغة فى نفى التجويز قوله ومصداقه الى مصداق
الشئ ما يصدقه وكون وقوع العلم مصداق الخبر المتواتر ان ذلك الوقوع يصير سببا
للتصديق بكونه متواترا او قوله من غير شبهة تاكيد لان العلم لا يكون مع شبهة او هو احتراز
عن مذهب بعض المعتزلة انه يفيد العلم الطمأنينة لا علم اليقين او هو احتراز عن الخبر
المشهور على قول الجصاص لانه جعل المشهور احد قسمى المتواتر ولكن فيه شبهة و
على قول غيره فيكون تاكيدا قوله والاول اقرب اى معنى لان ذكر هذا القيد يكون حشوا بل
مفسد الاشعاره بان العلم الملوك الماضية فى الازمنة الخالية فى البلدان الغير النائية
ليس بالتواتر قوله والثانى ان العلم الحاصل به ضرورى وقيل بل نظرى لانه
موقوف على استحضار ان الخبر الدال عليه دائر على السنة قوم آه وكل خبر شانه
كذلك فهو صادق واجيب بالمنع قال الخيالى بقرينة خارجية آه كما فى الخبر بقدوم
زيد عند تسارع قوم الى داره والمراد بالعقل التابع قوله مثل حجة كما ذهب اليه القاضى

نظرى كما ذهب اليه الكعبى
وابو الحسين منه

الباقلاني وقال ان التزكية واجبة في شهود الزنا لعدم حصول اليقين بشهادتهم
ولو وجد هو في خمسة واعترض عليه بان التزكية في الخمسة ايضا واجبة فعلم انه ليس كما زعم
قوله او اثني عشر قال السيد المحقق بعدد النقباء المبعوثة من بني اسرائيل قال تعالى
وبعثنا منهم اثني عشر نقيبا وبعثهم لتبليغ دين موسى فعلم ان التواتر يحصل
بهذا العدد واشتراط العشرين لقوله تعالى وان يكن منكم عشرون يغلبوا مائتين وهو بعيد
جدا واشتراط اربعين لقوله تعالى يا ايها النبي حسبك الله ومن اتبعك من المؤمنين نزلت في
ان المؤمنين كانوا اربعين والنبي مامور بنشر الاحكام واشتراط سبعين لقوله تعالى
واختار موسى قومه سبعين رجلا قوله بل ضابطه آه قيل انت خبير بان الاطلاع على
ان الحاصل عقيبه مما لا يحتمل النقيض لا حالا ولا مآلا امر دونه خرط القتاد انتهى
واجيب بان العقل يحكم حكما قطعيا بان الجمع المذكور مع تباين آرائهم واخلاقهم و
اوطانهم لم يتفقوا على الكذب وانه اتفقوا عليه حق ثابت غير محتمل للنقيض بمعنى سلب
تجويز العقل وقوع شيء بدله كما في العلوم العادية لا بمعنى سلب الامكان العقلي والا
شكال انما نشأ من اخذ عدم الاحتمال بمعنى عدم الامكان العقلي ذكره في التلويح و

وفي بعض نسخ التلويح او شعيب بدل سبعين وفيه انه لم ينقل به احد منهم

قوله قيل عليه حاصله ان العلم موقوف على التواتر بالعلم دور وحاصل الجواب
ان نفس التواتر سبب نفس العلم والعلم بان الحاصل عقيبه علم سبب للعلم بالتواتر
فالموقوف عليه العلم بالعلم والموقوف نفس العلم فلا دور ويدل على ذلك انه جعل و
قوع العلم دليلا على التواتر اذ الدليل ما يلزم من العلم به العلم بشيء آخر وفيه انه بمجرد حصول
العلم يحكم العقل بتواتره فاين يلزم ملاحظة العلم ثانيا الا ان يقال ان العلم
اذا كان حاصلا بطريق الاحضار والتوجه الى معلوم بالذات يكون العلم والعلم
بالعلم معا حاصلين في الذهن ولا يكون حاجة الى احضار العلم ثانيا ولذا ذ
هب الامام الى ان العلم والعلم بالعلم متحدان فههنا تاكيد كذلك لان العلم بعد الخبر
انما يحصل بعد التوجه اليه والقصد الى احضاره بخلاف ما اذا لم يكن حاصلا
بطريق الاحضار فانه لا بد من ملاحظته حتى يحصل العلم بالعلم قوله هكذا حال كل

معلول

معلول فان نفس العلم يفيد نفس المعلول والعلم بالمعلول يفيد العلم بالعلة الخفية بمعنى
انه اذا تحقق العلة تحقق المعلول واذا علم المتحقق المعلول علم تحقق العلة قوله فان
قلت حاصله منع الدلالة ووقوع العلم بلوغ الخبر حد التواتر لان للعلم اسبابا متعددة كا
لحس والبداهة وخبر الرسول وغير ذلك والمعلول الاعم لا يدل على المعينة وحاصل
الجواب ان عدم دلالة العلم على الخاص عند ما لم يعلم انتفاء سائر العلل وههنا انتفاء
سائر العلل معلوم لان العلم بوجود مكة مثلا لا يحصل لعلة غير التواتر كذا نقل قوله
تامل وجهه ان انتفاء سائر العلل في حيز المنع فانه يجوز ان يكون وجوده وانتفاؤه معلوما
لنا وعدم العلم لا يدل على العدم قال الشارح واما خبر النصارى بقتل عيسى واليهود
بتابيد دين موسى آه اي خبرهم بان موسى عليه السلام قال بتابيد دينه والا فالتابيد
ليس حسيا فلا يجري فيه التواتر قوله ولتواتره ثم لانه لم يعلم كثرة المشاهدين لقتله
والسامعين للتابيد على انه شاع الكذب فيما بينهم الى ان ضيعوا الكتاب الالهي تع

تقرير السؤال انه لو كان التواتر موجبا
للعلم لزم ان يكون خبر النصارى و
اليهود بالقتل والتابيد موجبا
للعلم والثاني باطل والمقدم
كذلك منه مد ظله

فهذا الجواب للسؤال من السمنية والبراهمة قوله لا يفيد الا الظن قال بعض الفضلاء
هذا الايراد مصادم للبديهي فيبطل لكن لا نكتفي به فحفظا للفاحصين فنقول اولا انا
نمنع ان خبر كل واحد لا يفيد الظن لجواز ان يفيد الجزم الغير الثابت ولو اريد بالظن
ما يقابل اليقين نمنع عدم افادة ضم الظن الى الظن اليقين وثانيا ان خبر كل واحد
لا يفيد الظن والا لزم تحصيل الحاصل ولا الجزم بذلك بل المفيد هو المجموع من حيث المجموع
وثالثا نجوز ان يفيد خبر كل واحد او بعضهم اليقين ورابعا ان يكونوا انبياء او بعضهم
غايته انه لزم عدم وجود المتواتر بلا وجود نبي ورابعا انا نمنع ان لا يكون مع الجميع
الا حكم الظن انما يلزم ذلك لو كان المجموع نفس كل واحد وليس كذلك لانه نفس
الاحاد قوله كقوة الحبل آه سند للمنع او نقض اجمالي بعد التفصيل والسمنية المنسوبة
الى سومنات اسم صنم معروف وهم قوم من عبدة الاوثان قائلون بالتناسخ وبانه
لا طريق للعلم سوى الحس كذا في شرح المواقف والبراهمة من الهند ينكرون البعثة
اصحاب برهام والجواب بتفاوت الالف والعادة ما ذكره الطوالع وبالتفاوت

فى تصورات الاطراف ما ذكره الاصفهانى ولما لم يكن رجحان الثانى ظاهرا
سوى الشارح بينهما والتفاوت فى تصورات الاطراف يكون بالوضوح والخفاء
وبمناسبتها للحكم وعدمه وكلام الشارح يعمهما والتفاوت فى الالف اما بوجوده
وعدمه وبمراتبه المتفاوتة الموجودة قوله مكابرة وعنادا والمكابرة ما كان الغرض
منه الزام الخصم لا اظهار الصواب والعناد ما كان الغرض منه المنازعة مع عدم العلم بكلامه
والكلام صاحبه وقيل عدم قبول الحق مع العلم به قال المولى الخيالى ان الخبر بمعنى الا
خبار اى فى قوله واما خبر النصارى بخبر لا بمعنى الاخبار والمعنى ان اخبار اليهود
والنصارى فيكون من اضافة المصدر الى المفعول فيصح المعنى لكنه احتيج فى عطف
واليهود الى التكلف وهو ان يقدر لفظ الخبر ويكون اضافته اضافة المصدر الى الفاعل
ويكون معطوفا على خبر النصارى لا على النصارى اذ لو عطف اليهود عليه لزم ان يكون اليهود
مفعولا وليس المعنى على ذلك فلا حاجة الى التمحل اذ لا حاجة الى جعل الخبر بمعنى
الاخبار قال المحشى المدقق والحق ان الخبر بمعنى الاخبار لا ان الخبر بمعنى المركب التام لا يتعدى
الى مفعول لا بنفسه ولا بحرف الجر وههنا قد عدى فى الموضعين قال بعض الافاضل ان
اشتراك النصارى مع اليهود فى اعتقاد القتل لا يستلزم الاشتراك فى الاخبار عنه
لجواز ان الاخبار مختصا باليهودى والمشار اليه الكشف فهو الاولى اذا
ثبت ان بعض النصارى مع اليهود فى اخبار القتل ثم المقصود كما فى الكشف الكبير
حيث قال وكذا اخبار النصارى بقتله لم يثبت بالتواتر انتهى وفيه ان الاعتقاد
مفض الى الاخبار او هو من قبيل حذف العطف مع المعطوف اى فى اعتقاد القتل
والاخبار به قوله لم يبلغ اى بل عدم تواتره ثابت لانه قد ثبت بالنقل الصحيح
ان عدد المخبرين بذلك اولا لم يتجاوز سبعة نفر والغالب انه لا يوجد العلم باخبار
السبعة على ان اخبارهم كان عن الشبهة قوله وعرق اليهود قد انقطع فيلزم منه
انقطاع التواتر قيل ان بخت النصر كان ملكا قبل البعثة قابضا المشارق الا
رض ومغاربها سمى بذلك لانه وجد لقيطا عند صنم سمى بذلك وانه قتل اليهود

وكر

قوله احد نسر قال ... وحيه ان اى ... الموضعين صفة ... ثم يكون الخبر بمعنى المركب ...

وكسر اصنامهم لانهم حرفوا التورات وزادوا فيها ونقصوا حتى لم يبق منهم الا
شرذمة قوله وبالجملة اى تخلف العلم عن خبرهم دليل لعدم التواتر اذ عدم اللازم
وان كان اعم يستلزم عدم الملزوم تامل وفيه انه لا يصلح فذلكة لما قبلها وفرعه
جعل فذلكة ذكره المحشى المدقق وفيه ان المراد بالجملة مجمل كلام الشارح لا مجمل
كلام المحشى قوله وفيه اشارة اى فى ايراد رب سواء للتقليل او للتكثير اشارة الى
ان المخالفة حالة الافراد لحالة الاجتماع ليس كليا لكنه كاف فى الجواب عن السؤال
لان السؤال معارضة والجواب منع والحاصل ان المعارض قال كلما ثبت لكل فرد
فرد يثبت للمجموع وان المانع قال ليس كل ما يثبت لكل فرد فرد يثبت للمجموع قوله
والتحقيق اى تحقيق الجواب ان اجتماع الاسباب يقتضى قوة المسبب والخبر سبب
للاعتقاد فباعتبار تعدد المخبرين اذ تعدد الخبر قوى الاعتقاد الى وصل الى العلم
وتحقيقه ان الاعتقاد المستفاد من خبر مغاير للاعتقاد المستفاد من خبر آخر وهكذا
فيحصل بمجموع الاخبارات قوة لمطلق الاعتقاد بحيث لا يحتمل النقيض قوله واما
وهم الكذب سؤال تقديره ان الخبر المتواتر كيف يكون سببا للعلم مع ايهام كل خبر
للكذب فيكمل خبر طرفا ان يؤكدان بطرف الخبر الاخر وتقرير الجواب ان الخبر موجب الصدق
فخبر زيد قائم يدل على ثبوت القيام لزيد ضرورة انه موضوع له لكنه لما جاز تخلف
المدلول الوضعى عن اللفظ الدال عليه لعدم العلاقة العقلية بينهما احتمل عند العقل
احتمالا من خارج ان لا يكون مدلوله محققا فلا يكون صادقا قال الفاضل الجلبى فى
بحر الافكار يرد عليه ان الحكم بان الانسان كاتب اى بان نسبة الكتابة الى الانسان
واقع مطابق لما فى نفس الامر مغاير لكون ذلك الحكم مطابقا لما فى نفس الامر وان اللفظ
الموضوع للثانى قولنا هذا الحكم صادق واللفظ الموضوع للاول قولنا الانسان
كاتب فاين من ذلك لا يقال ليس المراد بالصدق ههنا مطابقة الحكم للواقع
بل المراد هو ان فى الذهن ان النسبة مطابقة للواقع ومدلول الخبر ليس الا هذا لانا
نقول اخذ الصدق بهذا المعنى لا يحسم مادة اصل الشبهة اذ الصادق بهذا المعنى

اى بقولنا وتقرير الجواب اه منذهب
مسهم

يحتمل الكذب بمعنى ان لا يكون مطابقا لما فى نفس الامر لمجموع الاخبار ايضا كذلك
فلا يوجب العلم تدبر فانه من ادق الدقايق انتهى وقد عرفت اند فاعه بما قررناه
انفا قال المولى الخيالى والنوع الثانى خبر الرسول قوله الرسول والنبى اقوال الاول
ان بينهما مساواة فكل رسول نبى بالاطلاق العام وكل نبى رسول بالاطلاق
العام وهذا المختار الشارح لينحصر الخبر الصادق فى القسمين ويصدق قولنا
امنت بالله ورسله ويستغنى عن القول بان المراد خبر رسولنا عليه السلام لان المراد بيان
اسباب العلم للخلق كافة لا لهذه الامة فقط والثانى ان بينهما عموما وخصوصا
مطلقا فالرسول من بعثه الله بشريعة مجددة والنبى يعمه ومن بعثه لتقرير شرع سابق
كانبياء بنى اسرائيل وكذلك شبه النبى عليه السلام علماء امته بهم فكل رسول نبى وليس
بعكس والثالث ان بينهما عموما وخصوصا مطلقا فالرسول من جمع مع المعجزة كتابا
والنبى غير الرسول من لا كتاب له والرابع الرسول من ياتيه الملك بالوحى والنبى يعمه و
لمن يوحى اليه فى المنام فبينهما ايضا عموم وخصوص مطلق هذا ملخص ما ذكره البيضاوى
واورد على من اشترط الشريعة المجددة باسمعيل من الرسل وليس له شريعة مجددة واجيب
بانه يقال يحتمل ان يلقى شريعة ابراهيم شريعة له بطريق وحى اليه واورد على من
اشترط الكتاب بان داود عليه السلام له كتاب وليس برسول واجيب بان المراد بالكتاب
هو المشتمل للاحكام والزبور ليس كذلك واورد على ما ذكره الشارح من التعريف الاعم
للرسول والنبى بانه لا يشتمل من كان مبعوثا لتكميل نفسه كما قيل فى زيد بن عمر بن نفيل
وهو غير مبعوث لتكميل غيره ويمكن ان يجاب عنه بالتكلف فتدبر ثم النبى اما
من النباء بمعنى الخبر فالنبى بمعنى المخبر عن الله او من النبا بمعنى الارتفاع فالنبى
فالنبى بمعنى المرتفع الشان بسبب الوحى او من النبى بوزن الغنى بمعنى الطريق
فالنبى طريق يوصل به الى المقصود ثم المراد بخبر الرسول الخبر فى امر الدين لورود انتم
اعلم بامر دنياكم ولورود مخالفة ذى اليدين حيث قال اقصرت الصلوة ام نسيت
فقال عليه السلام كل ذلك لم يكن قال ذو اليدين بعض ذلك قد كان فاتم عليه السلام

ما ذكر

ان يقال انه نبى بعث الى اولاد ابراهيم ... انه اوحى اليه ... سهم

57

ما ذكره هو اقول وهو المعجزة امر وهو يعم الفعل كفلق البحر والترك كالامساك عن القوة
المعتادة والقول كالاخبار عن المغيبات واحترز بقوله خارق للعادة عن ترتيب
المقدمات المنتجة لدعوى الرسالة لانه ليس بخارق للعادة واعترض على قوله قصد به
المبالغة افعاله تعالى ليست معللة بالاغراض واجيب بان المراد به مقصد ما يدل الدال لا
مقصد الفائدة بالفعل وفيه انه على هذا لا يقال انه قصد به صدق من ادعى لان المقصد الدال
ما قصد اظهاره ولا اظهار الا ان يقال ادرج لفظ الاظهار للتنبيه على ان القصد الى
الصدق قصد اظهار لا قصد تحصيل ثم العلم مدعى النبوة مستفاد من نفس المعجزة والعلم
باعجازها مستفاد من افادتها ذلك العلم بذاتها فلا دور ذكره بعض الفضلاء واما اعتبار
الرسول فى تعريفها ان صح صدورها من النبى ايضا مبنى على ان المعق فى تعريف المعجزة نبينا عليه
السلام ليتمسك باقواله قال المولى الخيالى الرسول انسان بعثه الله تعالى اه نقل عنه انه
اورد على ظاهر التعريف النقض ببعض الانبياء كيوشع فانه امر بتقرير شرع من قبله ولم
يبعث للتبليغ لانه حصل ممن قبله فاجاب بقوله ولو بالنسبة الى قوم آخر انتهى
وكذا الجواب فى سائر انبياء بنى اسرائيل الذين بعثوا لتقرير دين موسى عليه السلام وحاصله
انا لا نسلم كونهم غير مبلغين كيف وهم مبلغون ولو بالنسبة الى قوم غير من بلغهم الاول
قوله يساوى النبى هذا مختار الشارح كما عرفته ومرض القول الاخر بقوله وقد
يشترط انه لكن المساوات مذهب جمهور المعتزلة ومذهب اهل السنة ان النبى اعم
والبه ذهب الجمهور لان الرسول اما صاحب كتاب او شريعة جديدة وقيل الرسول اعم لكونه ملك
او انسان والنبى مخصوص بالانسان وقيل هما متباينان لان الرسول من اوحى اليه بجبرائيل
والنبى من اوحى اليه بغير جبرائيل والرسول من جاء بشرع مبتدا والنبى من لم يات به
لما سبق ويؤيد العموم قوله تعالى وما ارسلنا من قبلك من رسول ولا نبى وذلك العطف
يدل على المغايرة لا جائز ان يكون الرسول مباينا للنبى لاجتماعهما فى ذات واحدة
كما قال الله تعالى فى موسى عليه السلام انه كان مخلصا وكان رسولا نبيا وفى حق اسمعيل انه كان
صادق الوعد وكان رسولا نبيا فبطل قول من قال بالتباين ولا ان يكون مساويا

اى قوله ... الرسول والنبى

قال بعض الافاضل ... انتقض ... بسبب ... التبليغ

الى ... سهم

او اعم لما لفظى احد المتساويين او الاعم يستلزم نفى المساوى الآخر او الاخص الى
ذكر النبى بعده فلزم ان يكون الرسول اخص وفيه انه يجوز ان يكون بينهما عموم من وجه ولم
يلزم خلل ما لانه مجاز ذكر الا ان يقال لا قائل به لكنه يجوز ان يكون ذكر النبى بعد الرسول لمزيد
الاهتمام بنفيه وقوله وقد دل الحديث تاييد ثان لكون النبى اعم قال البيضاوى روى
انه عليه السلام سئل عن عدد الانبياء فقال مائة الف واربعة وعشرون الفا وقيل كم الرسول
منهم قال ثلثمائة وثلثة عشر جما غفيرا انتهى ثم اختلفوا فى بيان عموم النبى فاشترط بعضهم
فى الرسول الكتاب بخلاف النبى فانه يكون بالوحى وبالالهام وبالتنبيه فى المنام
قوله والكتب مائة واربعة روى انه عليه السلام سئل كم انزل الله من كتاب فقال
مائة واربعة كتب منها على آدم عشر صحف وعلى شيث خمسون صحيفة وعلى ادريس
ثلثون صحيفة وعلى ابراهيم عشر صحائف وعلى موسى وعيسى وداود ومحمد عليهم السلام
التورات والانجيل والزبور والفرقان قوله اللهم الا ان يكتفى وقوله ويمكن ان يجاب
الى ضعفها وان ذكر الاول السيد فى شرح المواقف لان مجرد الاحتمال غير معتبر فى الروا
يات ثم لما ورد على القول بتكرار النزول انه لو صح لزم تخصيص بعض الصحف ببعض
الانبياء على ما قرر فى الحديث ان يكون بلا مخصص لكن اللازم باطل فاجاب بقوله
وتخصيص الى بعض لانه او لا صحة الدورية ولئن سلم فوجه التخصيص نزوله عليه اولا
وقوله واشترط عطف على قوله فاشترط وبيان لعموم النبى فانه لا يلزم ان يكون له شريعة
جديدة بل قد يكون لتقرير شريعة من قبله قوله ورد المولى الخيالى ان اسماعيل كان
من الرسول بدليل وكان رسولا نبيا ولا شرع له مجددا كما عرفت من ان اولاد ابراهيم
كانوا على شريعته ذكره القاضى وجوابه قد سبق فى الدرس السابق قوله يختص اه ولو
خص لزم خروج خبر النبى قوله بالنسبة الى هذه الامة وفيه انه ينافى تعميم الخلق فى
قوله واسباب العلم للخلق ثلثة قال المولى الخيالى قيل عليه يدخل فيه سحر المتنبى
اى فى تعريف المعجزة فيكون غير مطرد قوله بحكم العادة حاصل الجواب ان خلق الامر

الخارق

الخارق للعادة على يد الكاذب فى دعوى النبوة ممتنع عادى من الله تعالى لانه يلزم منه تصديق
الكاذب لما تقرر ان امر الخارق الذى يقصد به اظهار الصدق فعل الله تعالى بلا واسطة وبهذا
التقرير خرج الاهانة ايضا كما نقل ان مسيلمة الكذاب دعا للاعور فصارت عينه الصحيحة عوراء
لعدم قصد اظهار الصدق من الله فيه قوله ولا نقض بالفرضيات لا بد فى النقض من تحقق
مادة النقض والا امكن نقض جميع التعريفات قوله فرض وجوده ولا صدق فى المتنبى
قيل فعلى هذا يقع الالتباس بين المعجزة وسحر المتنبى لانه لا يطلع على انه تعالى قصد
باحدهما اظهار الصدق دون الآخر واجيب بانه يجوز ان يخلق الله تعالى القدرة على معارضة
المتنبى عند التحدى دون المعجزة لئلا يلزم تصديق الكاذب من الله تعالى فسقط ما
اورده عليه من ان العلم بكون الخارق معجزة يتوقف على العلم بصدق الدعوى
والعلم بصدقها انما يكون من المعجزة فيلزم الدور وذلك لان العلم بكون الخارق معجزة يتوقف
على العلم بعجز الاتيان بمثله عند التحدى فيتوقف على العلم بصدق الدعوى من قوله فيكون
من ترتب الامور اه وفيه انه يلزم الاشتباه بين المعجزة والسحر الا ان يقال لا يمكن
المعارضة للمعجزة بخلاف السحر كما قيل هذا الجواب لا يدفع النقض بالخارق الذى
كان بدون مباشرة الاسباب فى كل ذا الحمل القوم هذا الجواب فى اوجه سحر المتنبى مطلق
الخارق مجازا فالعمدة الجواب الاول ولعل المحشى ينكر وجود الخارق بلا سبب فصدر
الجواب بالحق قوله فان قلت الى آخره حاصله نقض لتعريف المعجزة بانه غير منعكس
لانه يخرج عنه كرامة الولى لعدم قصد اظهار صدق النبى منه بل القصد منه اظهار كرامته
وشرافته بين الخلق وان لزم صدق النبى ايضا باعتبار انه انما حصل هذه الكرامة
له بمتابعته ذلك النبى مع انهم عدوها من المعجزات وما قيل فى الجواب من ان المراد بقصد
اظهار الصدق ان يكون ذلك الفعل الاعلى وكرامة النبى كذلك ففيه انه يلزم ح
قيد على يد مدعى النبوة قوله الارهاصات والارهاص هو الخارق الذى يظهر
من النبى قبل بعثته سمى به لكونه تاسيسا لقاعدة النبوة يقال ارهصت الحائط
بعض النسخ قوله على سبيل التشبيه ناظر للكرامات اى تشبيه ما ظهر على يد الولى

بما ظهر على يد النبي لانه اى ما صدر عنه بعد البعثة ذلك النبي قوله والتغليب ناظر الى الارهاصات اى تغليب ما صدر بعد البعثة لقوته وكثرته على ما صدر قبلها ثم اعلم ان ظهور المعجزة على يد مدعى النبوة يفيد لنا علما بصدقه فى دعوى النبوة واما كونه مفيدا للعلم معلوم لنا بالضرورة العادية فلا حاجة لنا الى الاستدلال على كونه مفيدا للعلم على ما ذكره شارح المواقف قال الشارح وهو الذى يمكن التوصل بصحيح النظر اه الدليل لغة يقال للمرشد وهو الناصب والذاكر ولما به الارشاد صرح به فى الاحكام وقال القاضى عضد الملة ولا يبعد ان يجعل ما به الارشاد معنى مجازى للمرشد لان الفعل قد يطلق ويسند الى الالة فيقال للسكين قاطع وفيه انه جمع بين الحقيقة والمجاز الا ان يؤول بان الدليل لغة ما يطلق عليه لفظ المرشد فعلى الاول يكون للدليل معنيان المرشد وما به الارشاد والمرشد معنيان ايضا لما يرشد به والذاكر له وعلى الثانى يكون للدليل معنى واحد وهو المرشد وللمرشد معانى ثلثة الناصب والذاكر وما به الارشاد فيقال الدليل على الصانع هو الله تعالى لانه الناصب لما فيه دلالة وارشاد او العالم بكسر اللام لانه الذاكر كذلك او العالم بفتحها لانه الذى به الارشاد والدليل فى اصطلاح المتكلمين ما قال الشارح وهو الذى يمكن التوصل الخ وادرج لفظ الامكان سواء كان بمعنى الامكان الخاص او بمعنى الامكان فى جانب الوجود تنبيها على ان الدليل من حيث هو دليل لا يعتبر التوصل فيه بالفعل يكفى امكانه كما سيجيء تفصيله فقوله بصحيح النظر متعلق بقوله التوصل لا بقوله يمكن ثم تعلق النظر بالصحيح اذ الاستغراق يخرج الدلائل كلها اذ لا يمكن التوصل بكل نظر فيها وان اريد العهد الذهنى لم يوجد فى التعريف اشارة الى الفرق بين الصحيح والفاسد وايضا يلزم تعريفا بالمجهول فالنظر الصحيح هو المشتمل لشرائط الانتاج مادة وصورة لان الفاسد لا يمكن ان يتوصل به الى مطلوب خبرى اذ ليس هو فى نفسه سببا للتوصل ولا الة له وان كان قد يفضى اليه فذلك اتفاقى والنظر بمعنى الحركتين او الترتيب اللازم للحركة الثانية او الملاحظة اللازمة للحركتين ثم اطلاق العلم على ما عدى اليقين لما كان مخالفا للشرع والعرف واللغة على ما قال صاحب المواقف لزم حمل العلم ههنا بمعنى اليقين بقرينة قوله مطلوب خبرى فلا يرد انه يلغو اذا

كان

اذا كان العلم بمعنى اليقين قوله وقيل قول مؤلف اه وفى بعض النسخ سقط قول الاشيا المؤلف عنه ولم يعكس لان الجار انسب بالمؤلف والمراد بالقضايا ما فوق الواحد فيشمل القياس المركب من القضيتين او القضايا فخرج بها المركبات التقييدية والمركب منها ومن التامة ثم الدليل كالقول والقضية يطلق على المعقول والملفوظ اما حقيقة ومجازا او اشتراكا وعلى التقديرين يكون المراد من قول آخر المعقول لان اللفظ لا يلزم لامن الملفوظ ولا من المعقول بل اللازم هو المعقول لكن لزومه من الملفوظ باعتبار المفهوم وفى تذكير ضمير لذاته تذكيرا ان للصورة مدخلا فى الاستلزام وان المستلزم هو الامر الواحد وقيد الاستلزام يخرج ما لا استلزام فيه مثل التمثيل والاستقراء والناقص والجدل والخطابة والشعر والمغالطة فانه لا علاقة بين الظن وبين شيء لانتفائه مع بقاء سببه الذى يتوصل به اليه ولذا اسقط قولهم متى سلمت ليلا يتناول غير البرهان والمنطقيون مع اعتبارهم قيد الاستلزام فى تعريف القياس جعلوه شاملا للصناعات الخمس لانهم زادوا قولهم متى سلمت فالاستلزام فى الكل انما على ذكر هذا القيد واما بدونه فلا استلزام الا فى البرهان ثم قوله لذاته يخرج ما يستلزم لا لذاته بل بواسطة شيء آخر مثل قياس المساوات وكذا يخرج القياس المنتج بخصوص مادة لكونه غير مطرد لا يقال ان غير الشكل الاول لا ينتج لذاته بل بواسطة العكس والخلف والافتراض لانا نقول ان قيد لذاته ههنا لنفس الاستلزام ~~لانها مستلزمة لنتائجها لكن~~ والواسطة فى الاشكال الثلثة للعلم بالاستلزام لا للاستلزام لانها مستلزمة لنتائجها لكن الاستلزام لكونه غير بين يحتاج الى واسطة للعلم به وكذا يخرج ما ينتج بواسطة عكس النقيض فان الحد الاوسط فيه بعد العكس قد يتكرر وقد لا يتكرر ثم انه وصف القول بالاخر لان مجموع قضيتين انعقفتا فانه يستلزم احديهما لا القول الاخر قوله هو الذى يلزم من العلم به العلم بشيء آخر وفيه انه ينتقض طرده بالمعرف بالنسبة الى المعرف وبالملزوم بالنسبة الى اللازم والجواب ان الموصول عبارة عن المفهوم التصديقى او المراد بالعلم هو التصديق او المراد باللزوم اللزوم بطريق النظر ولا نظر فى الملزومات وكلمة من تدل على العلية وهى ليست علة للوازمها

وينقض عكسه بالادلة الغير البينة الانتاج والجواب ان المراد من قوله يلزم من العلم به لزوم العلم
بشئ آخر من العلم به فقط او مع انضمام امر آخر اليه والكلام مبنى على ارجاع غير الشكل
الاول اليه واورد ايضا ان اللزوم العلمى بين الدال والمدلول موقوف على العلم بالعلاقة
فلا يلزم منه العلم بالمدلول والجواب ان كون الشئ بحيث يلزم بينه وبين غيره علاقة
على تقدير العلم بتلك العلاقة يلزم من العلم بالاول العلم بالثانى ذكره المولى الفنجى فى حواشى
الآداب والتهذيب قوله فالثانى واقف عليه اذ العلم بالمقدمات المرتبة يستلزم العلم
بالنتيجة من غير تكلف بخلاف الدليل بالمعنى الاول فان علمه لا يستلزم علم المدلول من
غير نظر فيحتاج الى تكلف والحاصل ان المراد باللزوم اللزوم بشرط النظر والدليل هو ما بشرط
النظر فى احواله يستلزم المط الخبرى فان العلم بالعالم من حيث الحدوث بان يتوسط بين طرفى
المط فيقال العالم حادث وكل حادث له صانع يستلزم العلم بان العالم له صانع قال
المولى الخيالى يمكن التوصل اه قوله فى طرق التوصل اى وجوه التوصل ليعين ضرورى عدمه
ايضا ليس بضرورى فيضان النتيجة بعد النظر اى هو بجرى العادة عند اهل السنة وليس
بضرورى ففيه احتراز عن الاعداد او التوليد ولك ان تأخذ امكانا عاما مقيدا
بجانب الوجود اى عدم التوصل بالنظر ليس بضرورى سواء كان التوصل ضروريا
بطريق الاعداد كما هو مذهب الحكماء او بطريق التوليد كما هو مذهب المعتزلة
او لم يكن ضروريا بل بطريق العادة كما هو مذهب اهل السنة فانطبق التعريف
على المذاهب كلها لكن العمدة لما كان مذهب اهل السنة والمتبادر من الامكان
هو الامكان الخاص اشار الى الترجيح الاحتمال الاول وتزييف الثانى بتقديم الاول
وبايراده بصورة الجزم بل بطريق الحصر وبايراد الثانى بقوله لكن قوله يستلزم اه
والمتبادر من الاستلزام الزانى امتناع الانفكاك عقلا فلا ينطبق التعريف الا
على مذهب الاعداد والتوليد وان حمل على امتناع الانفكاك مطلق عقليا او عاديا
فينطبق على المذاهب كلها ولعل الشارح لهذا مرضه بقوله وقيل وبتأخيره عن الاول
قوله التعريف يعم المعقول والملفوظ قال المحشى المدقق اى يجب ان يعمهما لان الملفوظ

من مواد

من مواد المعرف كالمعقول والا يلزم التنافى بين اول الكلام وآخره منافيا ولو قال المعرف
بدل التعريف لكان اولى وفى انتهى وفيه ان المراد ان القوم اتفقوا على ان المعرف الدليل بانه
قول مؤلف اه يشمل الملفوظ والمعقول مع ان تلفظ الدليل لا يستلزم المعقول فكيف
يتيسر القول بالشمول على لا يلزم المعرف فى بدل التعريف اولى بل هو لا يصح ثم ان مراد المحشى
تصحيح هذا التعميم وان كان النظر لا يجرى الا فى الدليل العقلى دون اللفظى بناء على ان
الدليل يكون آلة ملاحظة التعقل بالنسبة الى العالم بالوضع وليس المقصود من التلفظ الا لا
التعقل واحضاره فى الذهن ثم ينتقل من المعانى الملحوظة الى المدلول وليس التلفظ مقصودا
بالذات فلا يرد ما قيل ان الملفوظ يستلزم المعقول وهو يستلزم المدلول فالملفوظ
يستلزم المدلول لان لازم اللازم معقول لازم فيكون الالتزام لا لزاته بل لمقدمة اجنبية
وذلك لان الملفوظ آلة للتعقل لانه مستلزم له فلا حاجة الى جواب المحشى المدقق بان
المراد بالاستلزام للذات ان لا يكون بواسطة مقدمة اجنبية لان لا يكون هناك واسطة
اصلا ثم قال هذا العموم والشمول للملفوظ والمعقول فى لفظ القول المذكور فى اول
التعريف واما القول المذكور فى آخره فيختص بالمعقول اذ لا يجب تلفظ المدلول ولا يلزم لا
من التلفظ الدليل ولا من تعقله بل يجوز قوله هذا الحصر مبنى اى الحصر المستفاد من تعريف
المبتدأ بلام الجنس مبنى على ان يكون المراد بالنظر فيه النظر فى احواله فينحصر الدليل فى مفرد
كالعالم فانه يؤخذ من احوال العالم ما هو صالح لكونه وسطا مستلزما للمط وحاصلا للمحكوم
عليه ويترتب قياس مركب من مقدمتين احديهما من الوسط والمحكوم عليه والثانية
من الوسط والمحكوم به وهو حقيقة البرهان هكذا العالم حادث وكل حادث فله صانع
فالعالم له صانع واما وجه الدلالة ان موضوع المطلوب مندرج فى الوسط وهو مندرج
فى محمول المطلوب فوجب اندراج موضوع المط فى محموله واما اذا كان المراد بالنظر فيه
اعم من النظر فى نفسه وفى احواله كما ال فلا يصح الحصر اذ يلزم خروج المقدمات الغير
المأخوذة مع الترتيب عن التعريف مع انه الدليل عندهم اذ يجرى النظر فيه واما
[illegible]

ثم قوله انه خلاف الظاهر اذ الظاهر العموم او ان يكون في احواله كما يقتضيه حصر الدليل في العالم و
انه ايضا خلاف الاصطلاح وعلله بقوله فانهم يقسمون ولم يعلل الاول لان كونه خلاف
الظاهر ظاهر لمن له دربة باساليب الكلام وحاصل السؤال النقض على دعوى الحصر واجيب
بالمنع والسند وحاصله ان المراد بالحصر المذكور اضافي بالنسبة الى المقدمات المأخوذة
مع الترتيب فلا ينافي التعريف تقسيم الدليل الى المفرد والمركب الغير المأخوذة مع الترتيب
قال المولى الخيالي المراد بالعلم التصديق بقرينة ان التعريف له وهي قرينة حالية والة
على ان المراد بالعلم المشترك بين المعاني هو التصديق اي اليقيني ان خص التعريف بالبر
البرهان او ما يشمل الظن ان عمم العبارة ايضا ومما ذكرنا ان العلم المشترك وليس بعام
اندفع ما قيل منه ان هذا الاعتبار لا يلتفت اليه في التعريفات والا فيمكن تعميم كل تعريف
بالاعم حتى يحصل المساوات انتهى وقال المحشي المدقق او بقرينة كون لفظ العلم
مشهورا عندهم في التصديق انتهى يعني ان العلم يطلق على الادراك المطلق الاعم من التص
التصور والتصديق وعلى التصديق المطلق الاعم من اليقيني وغيره لكن الاشهر انه يطلق
على اليقيني والقرينة الاولى اقدم في الاعتبار ولذا لم يلتفت المولى المحشي الى القرينة
الثانية قوله كونه ناشئا وحاصله انه بان يكون علة له عاديا او اعداديا او تولديا
قوله بديهية او كسبية اي اعم اشارة الى ان حصول العلم بها لم يكن من العلم بالقضية
الاولى والا لما جاز كونها بديهية وتوصيف القضية بالوحدة اي هو بطريق التمثيل
فيخرج القضيتان المستلزم مجموعهما احديهما قال الفاضل المحشي انا اذا رأينا
شخصا اسود الشكل نحكم اولا بوجود سواده وشكله ثم نحكم ثانيا بوجوده فالعلم
بالقضية حاصل من العلم بالقضية الاولى فلا يخرج امثال ذلك من التعريف الا بان
يعتبر قيد النظر فيه ورد بان العلم في الصورة المذكورة حاصل من القضية الاولى فقط
بل بانضمام قضية اخرى وهي كل ما كل اسود موجود فان اراده بطريق الحدس فهو داخل
في قوله وايضا يرد وان اراد بطريق النظر فهو من افراد الدليل قوله ما عدى الشكل الاول
اي وما عدى القياس الاستثنائي اذ لا لزوم بين علم المقدمات فيما عداهما و

بين

وبين علم النتيجة وان كان بين المعلومين تلازم في نفس الامر والجواب ان تفطن كيفية
الاندراج شرط الانتاج في كل شكل كما عرفت في الدرس السابق حقيقة البرهان ووجه
الدلالة فتذكر فالمراد ما يلزم من العلم به بعد تفطن كيفية الاندراج فيصح اللزوم
في جميع الاشكال وقيل اطلاق الدليل على الاشكال الباقية باعتبار اشتمالها على ما هو دليل
حقيقة وهو الشكل الاول على ما في حواشي مختصر الاصول قوله بطريق الحدس وهو
تجدد مادي المرتبة في الذهن فينتقل منه الى المطلوب انه ليس بدليل لا بد فيه الحركتان الحركة
المط الى المبادي الغير المرتبة ثم منها مرتبة الى المط قوله اللهم اه فح لا انتقاض لان النظر عبارة
عن الحركتين وفي الحدس لا توجد الثانية والشارح رأى ضعف الجواب بقوله اللهم لان الاستلزام
وكذا اللزوم عام ولا قرينة على التخصيص سوى المعرف وجعله قرينة على التخصيص او تعميم الخاص
مردود وان كان مقبولا في تعيين المراد من المشترك قال المولى الخيالي فبالثاني اوفق
الح اذ العلم بالمقدمات المرتبة يستلزم العلم بالنتيجة بخلاف الدليل الاول فان علمه
لا يستلزم العلم بالمدلول من نظر فيتكلف في تطبيقه على الاول على ما يشعر به صيغة التو
التفضيل بان يقال المراد باللزوم اللزوم بشرط النظر في احواله يستلزم العلم بان العالم
له صانع لان الحدوث وسط يستلزم للمط حاصل للمحكوم عليه فيحصل المقدمتان فلا
يرد ما اورده المحشي المدقق ان العلم بالعالم من حيث حدوثه لا يكفي بل لا بد بان كل
كل حادث له صانع انتهى ولا يذهب عليك ان ارادة اللزوم بشرط النظر لا يكفي في الد
في التطبيق لان التعريف الثالث على تلك الارادة شامل للمقدمات بخلاف الاول اخذه
الشارح حيث اعتبر النظر في احواله ولذا حصر الدليل في العالم فلا يشمل الاول المقدمات
فالثاني يكون اعم من الاول فلا يلائم مطابقة له بان يكون متساويين واني قال في باب
التعريف لان العالم يوافق الخاص في باب التصديق لان الحكم على الخاص العام حكم على
الخاص قوله وتخصيصه اه جواب سؤال تقريره انه يمكن تطبيق التعريف الثالث
على الاول بان يراد اللزوم بشرط النظر في احواله فلا يصدق على المقدمات في تقرير
الجواب ان تخصيصه مثل الاول خروج من مذاق الكلام اذ لا قرينة على قولنا ان المراد اللزوم

بشرط النظر في احواله فلا يصدق على المقدمات وتقرير الجواب ان تخصيصه مثل الاول
خروج عن مزاق الكلام اذ لا قرينة على قولنا ان المراد اللزوم بشرط النظر فضلا عن التخصيص
بالنظر في احواله والصواب تعميم الاول بان يراد بالنظر فيه النظر في نفسه او في احواله فيكون
كلا التعريفين شاملا للمفرد والمركب فيحصل التطبيق ويكون موافقا للظاهر
والاصطلاح ولا تحكم بان التعميم الاول هو الصواب لا تخصيصه قوله وهو الذي
يقصد به يعني ان الخارق الصادر من مدعي النبوة كما يدل على صدقه في دعواه يدل الله
ايضا على انه قصد به تصديقه في دعواه دلالة عادية او عقلية فلا يرد الخارق الصادر
من مدعي الالوهية كالدجال فان كذبه معلوم بالادلة القطعية فان حاله من الحدوث
والاحتياج مكذب على انه بل مقصد به الاستدراج له والابتلاء لغيره في الاعتقاد به واما
الخارق الصادر من المتنبي فغير مطابق لدعواه لان اظهاره في يد الكاذب ممتنع غير
مقدور لله تعالى عند الاشعري ولو سلم ظهوره في يده مطابقا لدعواه فالفرق بينه وبين
المعجزة بامكان معارضته دون المعجزة قال المولى الخيالي اذ لو جاز كذبه ذكره الشريف في
شرح المواقف حيث قال اجمع اهل الملل والشرايع على وجوب عصمة الانبياء عن تعمد
الكذب فيما دل المعجزة القاطعة على صدقهم فيه كدعوى الرسالة وما يبلغونه من الله الى
الخلايق اذ لو جاز عليهم التقول والافتراء في ذلك عقلا لادى الى ابطال دلالة المعجزة
وهو محال انتهى وفيه بحث لان المعجزة انما دل على صدقهم في دعوى الرسالة لا على صدقهم
في الاحكام الباقية والا لزم عليهم اظهار المعجزة بعد تبليغ كل حكم فمع جواز كذبهم في الا
حكام الباقية لا يلزم ابطال دلالة المعجزة فالوجه انه اذا دل المعجزة على صدقهم في
دعوى الرسالة وقد ثبت بالادلة القطعية عصمتهم من الذنوب يلزم صدقهم في
الامور التبليغية وغيرها واحد ويفهم من كلام المحشي انه متعدد وايضا ان دلالة
المعجزة على صدقهم عادية فلا ينافي الجواز العقلي فجواز الكذب عقلا لا ينافي د
دلالة المعجزة عادة كما في العلوم العادية الا ان يقال المراد بقوله اذ لو جاز كذبه عقلا
انه لو جاز ووقع كذبه عقلا او يقال ان دلالة المعجزة على الصدق قطعية عند الشيخ

لانه خروج عن مزاق الكلام مع انه خلاف اصطلاحهم من تسمية الدليل الى المفرد والمركب ـ منه

ومتا

ومتابعه واظهارها على ايدي الكاذب ممتنع غير مقدور لله تعالى وفيه ان المحشي
خفي كيف يقول على ما يقول الاشعري قوله في الامور التبليغية والحاصل ان المدعي
عام وهو ان خبر الرسول مطلقا في الامور التبليغية والحاصل ان المدعي او غيرها يو
جب العلم فالوجه في ايجابه آه قوله والفاضل صلاح الدين يعني ان خبر الرسول من حيث
انه خبر من غير ان يلاحظ معه حال المخبر يحتاج الى الاستدلال بان خبر الرسول وكل ما
هو خبر الرسول فهو صادق واما على تقدير ملاحظة حال المخبر معه بانه رسول
وان خبر الرسول فايجاب العلم بديهي غير محتاج الى ترتيب المقدمات فان من سمع
قوله عليه السلام البينة على المدعي واليمين على من انكر وعلم انه خبر الرسول يحصل له
العلم بمضمونه بدون ان يحتاج الى استحضار تلك المقدمتين قوله واجب
يعني ان تصور المخبر بوجه الرسالة فرع العلم بثبوت الرسالة فهو موقوف على الا
ستدلال لانه ادعى الرسالة واظهر المعجزة وكل من هذا شانه فهو رسول فالمخبر في
كونه صادقا موقوف على تصور المخبر بانه رسول وتصور المخبر بهذا الوجه موقوف على
الاستدلال والموقوف على الموقوف على الشي موقوف على ذلك الشي فالخبر
في كونه صادقا موقوف على الاستدلال فيكون افادة العلم استدلاليا وفيه ان الا
ستدلالي ما حصل بالاستدلال لا ما يتوقف عليه والا لزم ان يكون تصوره بوجه
الرسالة استدلاليا فالحال انه فيه بحث لان تصور المخبر بالرسالة ليس استدلاليا
بل هو حاصل بالضرورة العادية لمن شاهد المعجزة على ما ذكره في شرح المواقف
وربما يكون افادة الدليل معلوما بالضرورة لا يقتضي ان العلم بالمدلول ضروري
والنزاع في ان دلالة المعجزة عادية او عقلية بين العلماء لا يؤكد الاستفادة من
الدليل قوله والكل غلط اي السؤال والجواب لان تصور المخبر بالرسالة لا يجعل
صدق الخبر يتوقف على الاستدلال بلا واسطة لا بالواسطة لانه مع تصور ان
مخبر هذا رسول وان هذا الخبر خبر الرسول لا يحصل العلم بصدق الخبر ما لم يلاحظ
فيه مقدمة اخرى اعني كل ما هو خبر الرسول فهو صادق لجواز كون مخبر الخبر رسولا صادقا

ربما

في دعوى الرسالة ولا يكون خبره صادقا فثبت ان العلم بان هذا الخبر صادق استدلالي
قوله نعم آه بيان لمنشا غلط السائل والمجيب يعني ان تصور خبر الرسول من حيث انه خبر صدر
عنه مع قطع النظر عن كونه مما بلغه الرسول الى قوم قبل نفسه استدلالي محتاج في صدقه
الى استحضار مقدمتين السابقتين وتصوره بانه خبر من بلغه من الله الى الخلق
وليس للرسول مدخل فيه سوى التبليغ فهو في الحقيقة خبر الله بلغه الى الخلق يجعل
صدقه بديهيا فباعتبار عنوان يحتاج الى الاستدلال وباعتبار عنوان آخر لا يحتاج
والسائل والمجيب لم يفرقا بين العنوانين فغلطا قال الكمال ان قوله لا يجعل صدق
الخبر بديهيا ممنوع لان تصور مخبر هذا الخبر بالرسالة يكفي في المعنى بمنزلة تصور هذا
الخبر بعنوان ما بلغه الرسول ولما كان صدق هذا الخبر في الصورة بديهيا كما ذكره لزم ان
يكون صدقه في الصورة الاولى ايضا بديهيا لان الرسالة في الصورتين ملحوظة مع
ملاحظة هذا الخبر وهذه الملاحظة منشا البداهة ورد بانه ان اراد ان تصور المخبر
بانه رسول سواء كان في هذا الخبر اولا بمنزلة تصور الخبر بعنوان ما بلغه فهو ممنوع لجواز
تصور المخبر بوجه الرسالة مع تصور الخبر من قبل نفسه وان اراد ان تصور المخبر باعتبار انه
رسول في هذا الخبر يستلزم الخبر بعنوان ما بلغه فالملازمة مسلمة لكن المحشي انما حكم
بعدم جعل صدق الخبر بديهيا على التقدير الاول قوله لكن الكلام اه استدراك لدفع
توهم ناش عن سابقه وهو انه يجوز ان يكون مراد السائل من قوله اذ تصور مخبره بالرسالة
لم يحتج الى الترتيب انه اذا تصور مخبر الخبر باعتبار انه رسول في هذا الخبر وليس
له مدخل في ذلك الا من حيث الرسالة والتبليغ يكون صدق الخبر بديهيا فيرجع
الى تصور الخبر بعنوان ما بلغه الرسول يجعل صدقه بديهيا فيكون السؤال والجواب
صحيحا وحاصل الدفع ان كلامنا في صدق خبر الرسول من حيث ذاته اي من حيث
انه خبر الرسول مع قطع النظر عن كونه مما بلغه او بخبره يدل على ذلك قوله وهو اي خبر
الرسول يوجب العلم الاستدلالي محتاج الى احضار تلك المقدمتين قوله ونظيره اي
نظير ما ذكرنا من ان اختلاف العنوان يؤثر في جعل صدق الخبر بديهيا والاستدلاليا

اذا

اذا لوحظ العالم من حيث ذاته مع قطع النظر عن الاوصاف العارضة له واثبت له
الحدوث فيقال العالم حادث يكون ثبوت الحدوث له محتاجا الى النظر واذا لوحظ
بوصف التغير ويقال المتغير حادث يكون ثبوت الحدوث له بديهيا غير محتاج
الى الدليل مع ان الكلام في الحالين على ذات العالم لكن بحسب اختلاف العنوان
يختلف الحال في البداهة والكسبية فظهر ان ما قاله الكمال من ان قوله ومن حيث
عنوان المتغير بديهي ممنوع اذ لا بد فيه من ملاحظة الكبرى ايضا وهي قولنا وكل
متغير حادث وملاحظتها بعد الصغرى هو الاستدلال ليس بشيء نعم يرد عليه انه انما
يكون بديهيا لو كان ثبوت الحدوث للمتغير بديهيا وليس كذلك بل يحتاج في
اثباته ان ما ثبت قدمه امتنع التغير عليه لكنه مناقشة في المثال ذكره بعض الفضلاء سيالكوتي
ثم اجاب الكمال عن اعتراضه بقوله اللهم الا ان يقال ملاحظتها هاهنا بطريق الحدس
لا بطريق النظر فتامل انتهى كلامه قال الشارح والعلم الثابت به اي بخبر الر
الرسول هذا هو الظاهر ويحتمل ارجاع الضمير الى العلم الثابت بالاستدلال فيكون
ردا على السمنية في قولهم بعدم افادة النظر العلم مطلقا وعلى المهندسين بعدم افادته
العلم في الالهيات وحاصل الرد ان التشكيك في العلم الحاصل بالدليل كالتشكيك في
العلم الضروري وعلى الاول وجه التشبيه قوة اليقين وكمال الثبات ثم قيل التيقن
في الاصل من يقنت الامر واليقنه واستيقنته وتيقنته اي علمته وزال الشك ويقابله
الظن ولكنه اعتبر فيه الثبات عرفا والتيقن هاهنا في معناه الاصلي بقرينة عدم
عطف الثبات فلا استغناء عنه وعين المراد بالعلم لانه ربما يطلق على المعنى الا
عم من اليقين واشار الى ان النظريات متفاوتة في الجلاء والخفاء قوله والا
لكان بيانا لفائدة القيود فلا يرد السؤال بالشك لانه بانتفاء الاعتقاد لا بانتفاء
قيوده والمراد بالاعتقاد الحكم الذهني الجازم والراجح فيشمل الاعتقاد المشهور
وهو حكم جازم يقبل التشكيك كما في شرح التلخيص قوله فان قلت هذا السؤال
لا يتعلق بقوله والعلم الثابت به بخصوصه بل بما قبله قوله او بغير ذلك ان

امكن كالالهام والسماع منه عليه السلام في المنام وكالعلم ببلاغة والسلوبه
قال المولى الجلى في هذا المعنى يعم الثبات اى عموم الكل لاجزائه لا عموم الكلي لجزئياته
فالاوضح ان يقول هذا المعنى يعتبر فيه الثبات فلا يرد ما قيل ان التيقن بمعنى
الجزم المطابق يشمل الثبات ضرورة وجود الجزم المطابق في الثبات وغيره فلا
يلزم اولى وذلك لانه مبنى على كون العموم بمعنى عموم الكلي لجزئياته وهو ليس بمراد ههنا
نعم لو كان المراد ذلك لاندفع سؤال المحشى باللغوية لان العام بهذا المعنى لا يدل
على الخاص فلا يوجب ذكره الغاء الخاص قوله اللهم الا ان اى الا ان يحمل على خلاف
الظاهر ويراد بعدم الاحتمال في نفس الامر فيخرج الجهل المركب وتقليد المخطئ ويراد بعند
العالم ويحفظ عدمه عنده في الحال فيخرج الظن فيلزم ذكر الثبات لان معناه عدم
الاحتمال في المآل فيخرج تقليد المصيب تم له وفيه ما فيه وجه النظر انه لا معنى لتعميم
الاحتمال بحسب نفس الامر لما مر ان المراد باحتمال النقيض ههنا التجويز العقلي لا ما يعم
الامكان الذاتي كما حقق في تعريف العلم والا لزم خروج العلوم العادية فان جبل احد معلوم
لنا انه لم ينقلب ذهبا مع احتمال نفسه وان كان غير محتمل عند العالم ولو سلم فالتخصيص
بالحال مع انه لا قرينة عليه ودعوى التبادر غير مسلم فالاولى تغيير التفسير بان يقال التيقن
هو الجزم المطابق ثابتا او غير ثابت فيخرج به الظن والجهل والتقليد المخطئ و
بالثبات الجزم المطابق الذي ليس بثابت وهو تقليد المصيب لكن هذا التفسير
خلاف المتعارف انما قال فالاولى اشارة الى وجه صحته تعريضا بما علم ضمنا للمبالغة
في افادة خبر الرسول التيقن وان العلم الحاصل به خارج عن معرض التقليد قوله مغن عن
هذا الكلام اى قوله والعلم الثابت اه فيفهم منه ان العلم الحاصل به علم بمعنى التيقن اذ لا
معنى للعلم عندهم سواه يدل عليه قوله فهو علم آه فالوجه في دفع الاغناء ان يقال ان قوله
والعلم الثابت اه لدفع ايهام حمل العلم في قوله يوجب العلم الاستدلالي على مطلق الا
دراك مشهور في الكتب وان لم يكن له معنى سوى اليقين عندهم ولانه ما قيل ان
من ان الادلة النقلية لا تفيد الا الظن يؤيد هذا الايهام واما ما قيل من ان العلم في

في قوله

في قوله يوجب العلم الاستدلالي محمول على ان التعريف المذكور اعنى صفة يتجلى آه
شامل لليقينيات وغيرها فلا يكون قوله والعلم الثابت اه لغوا ففيه ان تعميم التعريف
خلاف الاصطلاح كما عرفت ههنا وايضا تعميمه يقتضى تعميم العلم في قوله و
اسباب العلم وهو باطل والا لم ينحصر الاسباب في الثلثة قوله سائر العلوم النظرية كذلك
اى جميع العلوم الحاصلة بالنظر والاستدلال علم بمعنى اليقين فعلى تقدير حمل كلام المصـ
على ما ذكره الشارح لا وجه لتخصيص العلم الحاصل بخبر الرسول بالذكر الا ان يقال الوجه
فيه هو الرد على من قال الدلائل النقلية لا تفيد اليقين قوله والاقرب آه يعنى ان مراد المصـ
بقوله والعلم الثابت آه انه كما ان التيقن والثبات في العلم الضروري في غاية القوة والكمال
كذلك التيقن والثبات في العلم الحاصل بخبر الرسول ايضا في غاية القوة والكمال قوله وكان
اشارة يعنى ان قول المصـ والعلم الثابت آه اشارة الى ان الادلة النقلية مستندة الى
الوحى وليس للوهم فيه مدخل كما ان العلم الضرورية ليس للوهم فيها مدخل فهما متشابهان
في قوة اليقين بخلاف العلوم العقلية الحاصلة بمجرد العقل فان فيه شائبة الوهم اذ
الوهم له سلطنة واستيلاء على جميع القوى بل على العقل ايضا فيحكم احكاما كاذبة
فلا تخلو العلوم العقلية عن شائبة الكدورة والمراد بالادلة النقلية قطعى الثبوت
وقطعى الدلالة لا ما هو الاعم قال الشارح هو العلم بمضمونه وهو ليس بمحسوس فلا
ينفع فيه التواتر والمشاهدة فلا يعلم بالضرورة قوله لا ينحصر اه منع لدعوى الحصر
بشهادة الاستقراء او اثبات لنقيضها والمراد بعامة عامة المسلمين قوله مع قطع
النظر تفسير لقوله بمجرد آه فلا يرد ان خبر الرسول لا يفيد بمجرد كونه خبرا بل بضميمة الدليل
والقرينة لا يتناول الدليل قوله فحكم حكم خبر الرسول اعترض عليه ان جعل خبر الله تعالى
وخبر الملك تحت خبر الرسول لكونه معلوما به يقتضى جعل خبر الرسول المعلوم بالتواتر
او بالمشاهدة تحت التواتر او المحسوس لانه يعلم من جهة التواتر او الحس واجيب بان خبر الله
والملك استدلالي فامكن الاندراج تحت خبر الرسول لكونه استدلاليا ايضا بخلاف خبر
الرسول فانه لا يندرج تحت الضروري وايضا خبر الرسول بعينه خبر الله والملك لانه اما بلا
وحى

فلا يرد ما قيل من ان النقلية لا تفيد
الا الظن لانها محتاجة الى المعرفة
الاوضاع واللغة والمجاز وكل
منها غير يقيني كذا في المواقف
منه

بلا واسطة وهو الاول او بواسطة وهو الثاني قوله في حكم المتواتر فيه ان خبر اهل الاجماع
المسند الى بل الجواب ان خبرهم بعينه خبر الرسول علم من طريق الاجماع وان الاجماع لا يفيد
بالنسبة الى عامة الخلق بل بالنسبة الى الخواص لانهم يعلمون كيفية افادته العلم
وان الاجماع انما يفيد العلم لو كان دليل الاجماع متواترا وهو قوله عليه السلام
لا تجتمع امتي على الضلالة قوله وكذا خبر الرسول وفيه ان الفرق بينهما ان كل من سمع
خبر الرسول حضر عند الدليل بخلاف سمع الاجماع الا ان يقال الادلة لازمة للاجماع اي
وذ هو لنا غ الادلة لا يستلزم الانفكاك لكن الاظهر ادراج الاجماع في خبر الرسول
قال المولى الخيالي والا فهذه الحديث مشهور آه قيل كلام الشارح ههنا وفي شرح
المقاصد ظاهر في ان هذا الحديث متواتر وهو ثقة فلا اعتداد بالقول بانه ليس بمتواتر
الا بعد تصحيح النقل ممن هو اوثق منه انتهى ذكر في الكافي ان هذا الحديث مشهور تلقته
الامة بالقبول حتى صار كالمتواتر وقال في شرح الهداية ان هذا الحديث في نفسه من
خبر الاحاد الا انه في حكم المتواتر لان الامة قد اجتمعت على قبوله والعمل بموجبه وقال
ابن الصلاح من يسئل عن ابراز مثال للمتواتر في الاحاديث اعياه طلبه وحديث
من كذب علي متعمدا فليتبوأ مقعده من النار نراه مثالا لذلك فانه نقله من الصحابة
الجم وقد اشار الشارح الى انه للتمثيل بقوله مثلا واخرج الشافعي هذا الحديث
في الام بهذا اللفظ من حديث ابن عباس ورواه الترمذي والدارقطني من حديث
عمرو بن شعيب عن ابيه عن جده وقال النووي حديث حسن رواه البيهقي وغيره هكذا
وبعضه في الصحيحين يعني البينة على المدعي عليه ذكره علي القاري في تخريج احاديث
شرح العقايد قوله اما قطع النظر الخ يعني اي قطع النظر عن القراين لا عن الدلائل
في افادة الخبر الصادق فخرج الخبر المقرون وبقي خبر الرسول داخلا مع كون كل منهما
امرا خارجا عن الخبر موجبا لصدقه لان الوجه في عد الخبر الصادق سببا للعلم الاستفادة
معظم المعلومات الدينية منه والا فالخبر ليس سببا للعلم بل المفيد العقل والخبر طريق
له على ما مر في وجه الحصر فالخبر الذي مع الدليل كخبر الرسول داخل في هذه الاستفادة فلذلك

لم يعتبر قطع النظر عن الدلائل كيلا لا يخرج منه ذلك بخلاف الخبر المقرون اذ لا يستفاد منه شيء من
المعلومات الدينية فلا وجه للادخال فيه وجعله سببا سوى العقل قوله وقد يوجه الى قطع
النظر عن القراين دون الدلائل بان يقال ان القراين تنفك عن الخبر وتبقى مع انتفاء الخبر كما اذا
تحقق تارع القوم الى دار زيد مع عدم قدومه بخلاف الدلائل لانه كلما تحققت الدلائل
تحقق الخبر فالقراين لا تدل على تحقق الخبر في جميع الاوقات فلذا قطع النظر عنها واسقط
الخبر المقرون عن درجة الاعتبار في الخبر الصادق بخلاف الدلائل قوله وليس كذلك اي ليس الامر
كما قال الموجه اذا اراد بالقرينة ما يدل على صدق الخبر دلالة قطعية على ما يدل عليه قوله
المثال مع قطع النظر عن القراين المفيدة لليقين بدلالة العقل ولا شك ان القرينة العقلية
لا تنفك عن الخبر كما لا ينفك الدليل عنه وقال المحشي اي ليس هذا التوجيه صحيحا في نفس الامر فان
دليل الخبر المتواتر وقرينة ينفك عنه في بعض المواد وفي بعض الاشخاص مع ان الخبر مقبول معدود
من اسباب العلم وربما ان الخبر المتواتر يفيد العلم الضروري لكنه رب اجتماع يخلق الله العلم
عقيبه ورب اجتماع لا يخلقه عقيبه فافادته ليس بدليل وقرينة وقال بعضهم كما عرفت
في الدرس السابق ان وجه قطع النظر عن القراين دون الدلائل هو ان القراين ليست منضبطة
وانها مختلفة باختلاف الطبايع والافهام وفيه بحث لا يمكن ضبط القراين باحتمال ان
يقيد القراين المفيدة لليقين بالنسبة الى الشخص والخبر المقرون بها يفيد اليقين بالنسبة اليه
وقوله وبالنظر في الاجماع اي بطريق النظر في خبر الاجماع في الدليل مثل قوله عليه السلام لا تجتمع
امتي على الضلالة وفي قوله تعالى ومن يشاقق الرسول ما تبين له الهدى ويتبع غير سبيل المؤمنين
نوله ما تولى ونصله جهنم وفيه انه يجوز ان يكون العلم الحاصل من الاجماع استدلاليا فلا يصح
بقوله تحت المتواتر لانه حكم فيه بانه يفيد العلم الضروري وما في حكم قوله ان الحصر
اي حصر الخبر الصادق في النوعين تجوزي لا حقيقي لانه خمسة انواع قال الشارح
واما العقل وهو قوة للنفس بها آه اقول العقل يطلق عند الحكماء ويعبر بهم على معان
كثيرة منها ما ذكر بقوله قوة للنفس اي قوة نظرية للنفس الناطقة بها تستعد للعلوم
اليقينية والادراكات اي الظن والجهل والتقليد فلا نقض بالحواس لانها توجب الاستعداد

الاحاسيس لا لاستعداد العلوم والادراكات مطلقا ولا ان تقديم الظرف للاختصاص
اى قوة لا استعداد بدونها للادراكات بخلاف الحواس لان الاستعداد بدونها حاصل و
اما بدون العقل فلا وهذا المعنى للعقل عبر عنه ابن سينا بصحة الفطرة الاولى وعرفه
بانه قوة بها تميز بين الامور الحسنة والقبيحة ومن معانى العقل مراتب قوى النفس كما
فى التلويح لكنه ليس معنى غير المذكور ههنا قوله وهو المعنى آه يعنى ما التعريفين واحد
وعد فى التلويح هذا معنى آخر للعقل الا ان يقال المعنى منهما واحد والمفهومان
مختلفان لاختلاف المذهبين فالمسمى بالعقل قوة لها تاثير عند الحكيم وعند اهل الشرع
امر فطرى يتبعه العلم بالضروريات حسية او غير حسية عند سلامة الالات والحواس من غير
تاثير منه بل على مقتضى جرى عادة الله وينبغى ان يراد بجميع انواع الضروريات والا فلا
يتوقف على جميع الالات ويتجه عليه انه ان اريد بالعلم بالضروريات العلم بالقوة لا حاجة
الى ذكر قوله عند سلامة الالات ولا اختصاص للضروريات بمتابعتها وان اريد
العلم بالفعل لا يكفى شرط سلامة الات وقيل جوهر يدرك به الغائبات اى غير المحسوسات
من المجهولات التصورية والتصديقية بالوسائط اى القول الشارح والادلة والمحسوسات
بالمشاهدة اى باعمال الحواس لادراكها والا فهو ليس سببا لادراك المحسوس وادعى
الحكماء ان العقل بهذا المعنى اول ما صدر من الواجب واليه الاشارة بقوله عليه السلام اول
ما خلق الله العقل وزيف هذا التعريف بان كون العقل جوهرا خفى والواضح انه قوة ثم ان
وجه التزييف الذى سيذكره المحشى الخيالى من ان المتبادر من التعريف انه عين النفس و
والعرف واللغة على مغايرتهما منظور فيه لان المدرك لا يسمى مدركا به فالمتبادر هو
المغايرة لا العينية قوله وانما صرح بذلك مع ان هذا الحكم علم ضمنا حيث عد العقل
من اسباب العلم لانه محل تردد للاختلاف فيه فاقتضى مزيد اهتمام بشانه وتحصيل الرد
على المخالفين قوله فى جميع النظريات وبعض الفلاسفة فى الالهيات فيحصل
الرد على الطائفتين باطلاق العلم اى العقل سبب للعلم مطلقا اى فى جميع النظريات
وههنا منكر آخر وهم قوم من الملاحدة قالوا النظر لا يفيد بلا معلم مرشد ولم يتعرض

اى العقل الهيولى والعقل بالملكة والعقل بالفعل و العقل المستفاد منه

سلامته ح

فانه يدل على انه ليس منه فيبطل الاعتراض منه

نقل من ارسطو انه قال لا يمكن تحصيل اليقين فى المباحث الالهية وانى الغاية القصوى فيها الاخذ بالاولى والاحرى ثم انكروا افادته فى الالهيات بل فى الطبيعيات ايضا منه

له

ولم يتعرض له الشارح لانهم لا ينكرون سببية العقل ويقال معنى قوله فهو سبب للعلم بمعنى
انه بنفسه سبب العلم فيكون من فوائد التصريح رد مذهبهم قوله بناء على كثرة الاختلاف
وتناقض الاراء اى تناقض نتايج الاراء وجعله قسيما للاختلاف مبنى على ارادة تنا
قض اراء شخص واحد هذا دليل بعض الفلاسفة على ما فى المواقف وما ذكره بقوله
فان قيل دليل السمنية لان شبهتهم مصادمة للبديهى ولك ان تجعل ما ذكره الشارح د
ليلا للمنكرين مطلقا بان تنظم اليه انه اذا تحقق تخلف العلم عن دلالة العقل فى بعض
الصور كان متهما فلا عبرة بشهادته اصلا ذكره بعض الفضلاء قوله بنفى هذا ان اد
العلم وان اذا اكتفوا بالظن فلا تناقض فى كلامهم بناء على ما نقل عن الامام انه لا نزاع
فى افادة النظر الظن وان الخلاف فى افادة اليقين قوله فان زعموا يعنى ان اعترفوا
بعدم الافادة حذرا عن التناقض وادعوا ان ما ذكروه شبهة توهم صحة مدعاهم كدليل
الخصم والغرض مقابلة الموهوم بالموهوم فالجواب انه افاد ما ذكرتم بطلان مذهبنا بوجه
من الوجوه كان النظر مفيدا للعلم فى الجملة وان لم يفد كان لغوا وبقى دليلنا سالما عن
المعارضة كذا فى شرح المقاصد ولا يرد عليه ما يجئ من ان غرضهم الزام الخصم بما هو عنده
مسلم قال المولى الخيالى ان قلت هذا مناف لما مر فى وجه الحصر من ان العقل ليس الة
عند المدرك اذ المفهوم منه ان العقل الة غير المدرك وهو نقيض ما مر تلميحا بمنع الالية
لان العقل وصف للنفس ووصف الشئ لا يسمى الة له لغة وعرفا اذ لا يقال لحرارة النار
انها الة لاحراقها بل الة هى الواسطة بين الفاعل ومنفعله فى وصول اثره اليه واما اطلاق
الالة على المنطق مثلا فاطلاق مجازى لان النفس ليست فاعلة للعلوم ثم قال
واما حمل الغير اى فى وجه الحصر على المعنى المصطلح وهو ما يمكن انفكاكه عن الاخر
فى الوجود فبعيد فى مقام الجواب عن السؤال المذكور لان العقل وان لم يكن غيرا بهذا المعنى
للنفس صفة لها لكن المتبادر من اطلاق الغير هو اللغوى اى ما لا يكون عينا للاخر و
لئن سلم فنفى الغيرية بالمعنى المذكور انما هو عن الصفات القديمة واما الصفات الحادثة
فيمكن انفكاكها عن موصوفاتها مع انه يستلزم عدم كون الحوادث ايضا الة غير المدرك مع انها

عواد ع

ومنه فتح المناظرة منه

جعلت في وجه الحصر انه غير المدرك قوله هو النفس بعينها اذ هو الذي يدرك الغائبات والمحسوسات جميعها واما العقل المغاير للنفس فلا يدرك به الا الغائبات اذ ادراك المحسوسات بالحواس وفيه ان قوله يدرك به صريح في المغايرة لان النفس مدرك لامدرك به الا ان يقال بالمغايرة الاعتبارية او يجعل الباء زائدة والاولى في وجه التمريض ان العقل بهذا المعنى غير مراد هيهنا لانه ليس سببا للعلم في المكلف بل السبب هو العقل بمعنى القوة التي بها الادراك ولعل القائل لم ينكر اطلاق العقل بمعنى الله القوة ومقصوده من هذا التعريف انه يطلق على النفس ايضا اي كما يطلق على قوتها وهو المصرح في التلويح حيث قال العقل يطلق على القوة التي بها الادراك وعلى الجوهر المجرد المتعلق بالبدن تعلق التدبير والتصرف وهو الذي اشار اليه بقوله عليه السلام اول ما خلق الله تعالى العقل كما مر فما ذكره في وجه التمريض غير وجيه قوله عدم عدم تقييده اي عدم تقييد العلم بالضروري والاستدلالي او نحوهما كتقييد بكونه في الالهيات او في معرفة الصانع مع اتيانه معرفا بلام الاستغراق بقرينة المقام اشارة الى العموم فاندفع ما قيل ان عدم تقييده اشارة الى الاطلاق لا الى العموم لان معنى الاطلاق هو عدم التقييد ومعنى العموم هو الاستغراق والذي يفهم من عدم تقييده ومعنى العموم هو الاستغراق هو الاول دون الثاني قوله فغيه رد لفرق الخ اي فيه تخصيص السمنية وبعض الفلاسفة فاحد الاولى المنكرون لافادته مطلقا والثانية المنكرون لافادته فيما سوى الهندسيات والحسابيات والثالثة لافادته في النظريات فقط والخامسة لافادته في معرفة الله قوله لا السمنية اذ دعويهم عام لجميع النظريات والدليل مخصص على العدد بانه والهندسيات اذ لا كثرة اختلاف فيهما فلو جعل دليلهم لم يكن مثبتا لدعويهم قوله لشبهة عدم المعلومية الى ذات الله وصفاته هكذا لو كان ذات الله وصفاته معلوما بالنظر لما كثر الاختلاف وتناقض الاراء فيه لكن اللازم باطل والملزوم مثله فيلون الطائفة فيه نظرا في الالهيات فلو كان مفيدا للعلم في الالهيات قوله ولعلهم يدعون الظن ويقولون ان نظرنا هذا يفيد الظن بان النظر لا يفيد اليقين في الالهيات لا العلم بها فلا تناقض

قوله ولما كانت الحواس مقرونة للعقل وهو مقرون للنفس صح ان يقال انه يدرك به الغائبات والمحسوسات فلا يلزم العينية فتامل منه

قوله بحث الالهية منه

قوله فيلزم ان لا يحكم بانه فضول والتسمية في افادة الحكم غير مرضي منه

لانه لا خلاف لاحد في افادة النظر الظن كما مر نقله عن الامام قوله يرد يعني انا لا نم انه لو افاد لم يكن فاسدا فان الخصم معترف بان النظر مفيد للعلم فهذا ايضا نظر يفيد العلم عنده بانه لا يفيد العلم والحجج الالزامية المركبة من المسلمات عند الخصم شايعة في الكتب والقول بعدم افادته الالزام لعدم صدقه في نفس الامر يقول اي قول بلا دليل فلا يعبأ به غاية ما في الباب انه لا يكون برهانا لكنه لا يضرهم لانهم قائلون بافادة النظر الظن وان الجدل مما يفيد الظن قال الشارح فان قيل كون النظر مفيدا للعلم ان كان ضروريا لم يقع فيه خلاف كما في قولنا الواحد نصف الاثنين هذه الشبهة السمنية تفيد عدم العلم بافادة النظر مطلقا فان التمسك به في مطالبه لا بد له من افادة النظر العلم فيبطل كلامه بابطاله نهما كان قوله يلزم اثبات النظر بالنظر اي افادته للعلم بافادته وانه دور اي مثل الدور في استلزام تقدم الشيء على نفسه اعني ان اثبات النظر الكلي هو بعينه اثبات كل جزئي تحته ومن جملة ما تحته هذا النظر الجزئي لا يقال الموقوف هو العلم بالافادة والموقوف عليه نفسها لان المتمسك بالنظر لا بد له من العلم بافادته لا تحاده اي في اثبات مقاصده قوله الضروري قد يقع اه اختيار للشق الاول كما اختاره الامام الرازي وقوله والنظري قد يثبت اه اختيار للشق الثاني كما اختاره الامام الحجة ثم قيل يكفي في سند المنع تفاوت العقول فطريا او عارضيا وفيه الحكم بالتفاوت على جملة العقول ولا شبهة في تفاوتها بحسب الفطرة ولا يضر تفاوتها العارض قوله ان الاثار فان اثر العقل وهو الاستعداد لتعلم انواع الحرف واستخراج الاعمال الفكرية متفاوت قوله من الاخبار قال عليه السلام كل ميسر لما خلق له وقال عليه السلام ناقصات العقل والدين ولذا جعل شهادة امرأتين بمنزلة شهادة رجل واحد قوله والنظري قد يثبت بنظر مخصوص بمعنى ان النظري المطلوب افادة النظر للعلم معبرا عنه بهذا العنوان ملحوظا على وجه الاجمال ويمكن اثباته بنظر مخصوص معبر عنه بعبارة مفصلة ويكون افادته للعلم ضروريا لان الاحكام تختلف باختلاف العنوان فاذا اردنا استحصال افادة نظر ما للعلم على ما هو مدعى الامام نقول هذا نظر اذ لا معنى للنظر سوى ذلك وهكذا

مفيد بالضرورة ينتج ان نظرا ما يفيد العلم واذا اردنا اثبات ان كل نظر صحيح يفيد على
ما ادعاه الامدي نقلم البه انه ليس افادته للعلم بخصوصه بل لكونه صحيحا مقرونا بالشرائط
مفيد للعلم لان الاشتراك في العلة يعطي الاشتراك في الحكم فيثبت المط بلا دور ولا تناقض
قوله زيادة تفصيل وايضا قال الامام الحرمين انه لا يعد في اثبات جميع بنوع منها يثبت
نفسه وغيره واعترض عليه امام الرازي بان فيه تناقضا وتقدما للشئ على نفسه و
جوابه ان نفس الشئ بحسب الذات قد يغايره بحسب الاعتبار فيخالفه في الاحكام كذا النظر
النظر الذي اثبتنا به كون كل نظر مفيد للعلم فانه من حيث ذاته وسيلة ومقدمة ومن حيث
كونه فردا من افراد النظر مطلوب ومتأخر ومجهول فلا يلزم تقدم الشئ الواحد بالذات
والاعتبار متقدما على نفسه ومعلوما حين ما ليس بمعلوم ليلزم الدور والتناقض
ذكره في شرح المقاصد وما قيل ما قال ابن سينا في دفع دور ورده الشيخ ابو سعيد على
الشكل الاول قال المولى الخيالي فان قيل كون النظر للعلم هذا اي ينفي العلم بالافادة
لا نفس الافادة لكن القائل بنفيها قائل بعلمها قوله هذا انما ينفي العلم بالافادة
اعتراض على قوله فان قيل آه بان هذه الشبهة من السمنية لا تستلزم المدعى لانها وان
تمت تدل على عدم العلم بان النظر مفيد للعلم لا انه ليس بمفيد في نفسه لان حاصلها ان كون
النظر مفيد للعلم ليس بضروري حاصل بلا استدلال وليس بنظري حاصل بالاستدلال
فان كان حصول الافادة ليس بمستلزم لانكار نفس الافادة والمدعى هو الثاني لا الاول
وقد اجاب عنه هذا الاعتراض بقوله لكن القائل آه يعني ان القائل بنفس الافادة قائل بعلمها
ايضا لانه لا يمكن دعوى شئ بدون العلم وكذا الاستدلال انما يرد على العلم والمنكر ينكرهما
معا ويقول ان كون النظر مفيدا غير معلوم وهذا المجموع ينتفي اما بانتفاء الافادة او
بانتفاء العلم بها فاذا اثبت بهذه الشبهة احد هذين الانتفائين ثبت مدعاهم
قوله اثبات حكم ذلك المخصوص بنفسه لان اثبات الكلية متضمن لاثبات حكم
ذلك المخصوص فاذا اثبت الكلية بذلك المخصوص فقد اثبت ذلك المخصوص في ضمنها
بذلك المخصوص وهو اثبات الشئ بنفسه قوله وقد يقال آه حاصله ان معنى اثبات

الحكم

وما يقال في دفع الدور ان معنى اثبات الحكم استفادة العلم به فاللازم هو استفادة العلم بالحكم من نفس الحكم ولا اخلال فيه وما زيفه في شرح المقاصد. منه

الحكم بالنظر ان العلم به يستفاد من النظر وهو يتوقف على كون النظر مفيدا الا على العلم
بافادته فاللازم على تقدير اثبات تلك القضية الكلية بالنظر المخصوص استفادة
العلم بان النظر المخصوص مفيد من نفس الحكم بكونه مفيدا ولا اخلال في استفادة العلم
بالافادة من نفس الافادة لعدم لزوم اثبات الشئ بنفسه الا يرى انا نحصل كثيرا
من النتايج من الانظار الصحيحة مع الغفلة عن كونها مفيدة قوله وقد زيفه آه حاصله
ان العلم بان النظر مفيد اي يستفاد منه العلم بان ذلك النظر والعلم بافادته
فيلزم استفادة العلم بافادته من العلم بافادته فيعود المحذور لان النتيجة لازمة
للدليل والعلم باللازم اي يلزم من العلم باللزوم والعلم بتحقق الملزوم وما ذكر
من انا نحصل كثيرا من النتايج آه لا يدل على عدم العلم بالافادة بل على عدم العلم بالعلم
بالافادة ولو لم يوجد العلم بالافادة لما حكمنا بافادتها لتلك النتايج فاندفع ما قال
المحشي المدقق وفيه نظر لان المستلزم للعلم بالنتيجة انما هو العلم بالمقدمات
المرتبة ولا مدخل للعلم بكونها مستلزمة للمط في ذلك الاستلزام وما ذكر من ان
العلم باللزوم وتحقق الملزوم للمط لا بد منه في العلم بالنتيجة انما هو في القياس
الاستثنائي انتهى فتدبر فيما ذكرنا حتى تعلم وجه الاندفاع قوله توقف الشئ على نفسه
والدور الحقيقي توقف الشئ على ما يتوقف عليه ولم يوجد ههنا لعدم التوقف من الجانبين
بل الموجود توقف افادة النظر على افادته وهو توقف الشئ على نفسه الذي هو لازم
الدور الحقيقي فاطلاق الدور على لازمه مجاز وقيل معنى قوله وانه دور انه يستلزم
الدور الحقيقي لان العلم بافادة هذا النظر موقوف على العلم بتلك الكلية لانه من فروعها
والعلم بالفرع مستفاد من العلم بالاصل بضم الصغرى السهلة الحصول اليه هكذا
هكذا هذا النظر مفيد لانه صحيح وكل نظر صحيح مفيد انتهى ورد بان استفادة الشئ
من الشئ لا يدل على توقفه عليه بل يدل على الاستلزام واين الاستلزام من التوقف
لان العلم بالنتيجة مستفاد من الدليل المعين ولا يتوقف عليه لجواز حصوله من دليل آخر وقال
بعض المدققين توقف الشئ على نفسه من جملة افراد الدور فلا حاجة الى هذا التاويل قوله

شخصية ضرورية وهي من هذه الحيثية مثبتة على صيغة المفعول الفاعل ومن حيث كونها
ملحوظة بعنوان النظر مثبتة على صيغة المفعول ولا محذور في ذلك فان حكم الشئ
قد يختلف بداهة وكسبا باختلاف العنوان فلا يلزم من اثبات افادة النظر بافادة النظر
اثبات الشئ بنفسه لان الاندراج هذا النظر المخصوص تحت تلك الكلية انما هو من
حيث كونه نظرا وكسبيا هو المثبت على صيغة الفاعل بل هو المثبت على صيغة المفعول
واما هذا النظر المخصوص من حيث ذاته بدون ان يلاحظ بعنوان النظر فهو المثبت
على صيغة المفعول الفاعلي وليس بمندرج تحت تلك الكلية حتى لو فرض انه ليس من
افراد النظر لكان مثبتا لتلك الكلية هذا خلاصة الجواب واما بيان انه يجوز ان تكون
الشخصية من حيث اخذها بعنوان شخصية ضروريا وبعنوان كلية نظريا فلا دخل
له في الجواب ولذا لم يتعرض له الشارح ولعله لدفع ما يورد من ان هذه الشخصية لا
تكون ضرورية لدخولها في تلك الكلية فتكون نظرية ثابتة بافادة نظر آخر ويتكلم
فيه فيلزم الدور او التسلسل ووجه الدفع ان هذه الشخصية ضرورية من حيث اخذها
بذاتها مع قطع النظر عن كونه نظرا وهي على هذا مثبتة بصيغة الفاعل وغير مندرجة
تحت الكلية وهي نظرية اذا اخذت من حيث كونه نظرا بعنوان الكلية وهي نظرية اذا
اخذت من حيث كونه نظرا بعنوان الكلية وهي على هذا مثبتة على صيغة المفعول
ولا محذور في ذلك لما عرفت من اختلاف الحكم بداهة وكسبا باختلاف العنوان **قوله**
خرافات والخرافات الاحاديث المستملحة كذا في المغرب وفي البعض بخفف الراء
والآخر يشدده وقيل هي بكسر الجيم والزاي معرب كذا وقيل هي جمع الخرفة بالخاء المعجمة
وهي كل حديث لا اصل له **قال** الشارح وما ثبت منه اي العلم الثابت بالعقل
بالبداهة اه اقول انه لما كان الضمير في منه الى العلم يلزم في بيانيته وان كان الى العقل يكون
ابتدائية اي ما ثبت من اجل العقل دون الخبر والحس ولم يدخل فيه الحسي وما حصل بالخبر
وما حصل بالحدس والتجربة فان كل ذلك مما يتعلق بما سوى العقل من الحس او الخبر فهو
خارج عن المقسم فلا حاجة الى ان يقال ذكر الفكر على سبيل التمثيل فهو بمنزلة الضروري

من غير

من غير احتياج الى الكسب نعم بقي قضايا قياساتها معها فانها ليست بضروري بالمعنى الاولى
لانه يقال ضروري غير النسابي فهو داخل في هذا الضروري وليس المراد بالضروري الاولي
لكن فيه ان الضروري والاستدلالي لا يحصران بما ثبت بالعقل فلا وجه للتخصيص ويمكن
ان يجعل بيان المتن لما ثبت من العلم بعد استيفاء الاسباب وبكون قوله وما ثبت بالا
ستدلال بمعنى ما ثبت بالاستدلال مثلا وكذا لابد على توجيه الشارح من جعل ذكر الا
ستدلال خارجا مخرج التمثيل والايراد التصور النظري وجعل المقسم منكر الحرمان
الكسب في التصور بعيد عن الاعتبار **قوله** كل الشئ من كل مجموع بقرينة الاضافة فان
الافرادي لا يضاف الا الى النكرة والشئ عبارة عن نفس الكل وحمله على الجزء يا بى
عنه قوله من جزئه اذ الظاهر منه او من الشئ والحكم لا يتم الا في كل وجزء لهما مقدار ولو كان الحكم
از بديع الكل ولا يكفي بخصيص الكل بما له مقدار اذ ما له مقدار اذا اخذ مع وصفه فهو كل
مقدار وليس اعظم من جزئه وكذا الجسم على القول بالتركيب من الهيولى والصورة فانه ليس
اعظم من الصورة اذ ليس للجسم مقدار سوى مقدار الصورة **قوله** لا يتوقف على شئ فيه انه
يتوقف على تصور الشئ الا ان يقال المراد من الكل كل الشئ وكذا الكلام في الجزء وايضا
لابد من تصور معنى من وان القضية لو كانت كلية لابد من تصور السور والافراد و
انقسامها بمعنى الكل ولو كانت مهملة لابد من تصور الافراد والاتصاف وكذا لابد
من تصور النسبة واما ملاحظة الضمير في المحمول فامر اعتبره النحويون وهو بمعزل
عن اعتبار العقلاء **قوله** ومن زعم بعض انه قد يتقدم الجزء فيصير اعظم من الكل واراد
اذا الوهم تزاحم العقل في هذا التصديق فيحتاج العقل في التصديق به الى تامل زائد
على تصور الطرفين لدفع المزاحمة فلا يكون اوليا والا فلا يتصور عاقل يزعم هذا
قوله معنى الكل والجزء لم يكتف باحدهما لانه لا يمكن تصور احدهما بدون الآخر
وخصهما بالذكر لانه منشأ الزعم دون الاعظم **قوله** فعلم ان لهما نارا كذا في بعض
النسخ وفي بعضها ان هناك نارا وهو الصحيح ولا حاجة الى تقييد النار بعدم رؤية
لان المثال رؤية النار المنتجة للعلم بالدخان وهذا لا يكون مع رؤية الدخان بل يكون

لان قوله بيان التوجيه ... معنى يغوي ... من غير احتياج الى الفكر معناه العرفي منه

بل يكون من قبيل الحسي لا الاستدلالي قوله كصرف العقل اي جعل العقل متوجها الى ما قصد
علمه فارغا عن الغير بقوله والنظر في المقدر ما ليس عطف تفسير بل هو ضم سبب آخر با
لاختيار الى صرف العقل كالاصغاء وتقليب الحدقة وصرف العقل مشترك بين الكل و
تقييد المباشرة بالاختيار لان من الاسباب ما لا يكون بالاختيار كما في الحسيات لانه يوجد فيها
اسباب لا يعرف متى حصلت وكيف حصلت كما في المواقف وقيل التقييد تصريح بما علم
ضمنا لان المباشرة لا تكون الا بالاختيار ذكره العلامة الحلبي قال المولى الخيالي من غير احتياج
الى الفكر الاولى ان يقول من غير احتياج الى السبب آه قوله الاولى يعني ان قوله من غير آه
احتياج الى الفكر اما بان يقول باول التوجه او بما فعل الشارح كان الاولى ان يقول من
غير احتياج الى السبب بل يلزم الاستدراك واني قال الاولى لاحتمال ان يكون مراده بالفكر
معناه اللغوي اي من غير احتياج الى ملاحظة امر آخر والفكر والاحساس والحدس
والتجربة يجب يكون موافقا لتفسير الشارح حيث قال الاكتسابي ما يكون بمباشرة الا
سباب لانه يدل على ان المراد بالضروري ما لا يكون بمباشرة الاسباب وعلى الاول يكون المراد
ان البديهية عدم الاحتياج الى الفكر والترتيب لا عدم الاحتياج الى الشيء اصلا وهذا
هو الملائم لمقابلتها بما ثبت بالاستدلال لكنه لا يلائم تقرير الشارح كما عرفت
قوله الظاهر من عبارة المصنف حيث جعل الضروري في مقابلة الاكتسابي فيكون الضروري
ما لا يكون حصوله بمباشرة الاسباب فيرد عليه ان المثال المذكور للضروري لا يوافقه لان
حصوله يتوقف على الالتفات المقدور وتصور الطرفين المقدور فيكون كسبيا وا
اجيب بان المراد ما لا يكون حصوله بمباشرة الاسباب بعد الالتفات وتصور الطرفين بدل
علمه تمثيله بمباشرة الاسباب بصرف النظر في الاستدلاليات وتقليب الحدقة والاصغاء
في الحسيات ورد بانه تكلف وانه يلزم ان يكون الضروري والكسبي قسمين للتصديق
دون التصور مع انهما يجريان فيه ايضا قوله مهملا اي متروك البيان لان التجربيات
والحدسيات ليس بضروري لعدم حصوله باول التوجه لتوقفه على التجربة والحدس ولا
كسبي لعدم حصوله بالاستدلال فقط فالاولى آه فالضروري يجب يشمل الوجدانيات

والحدسيات

قوله كلمة ما عبارة عن العلم الحاصل لا يخفى عليك ان المراد بالحاصل ههنا هو ما كان حاصلا بالفعل او ما يمكن حصوله من الافراد المقدرة فيندرج في الحاصل افراده المحققة
والمقدرة الممكنة دون الممتنعة على ما ذكر في علم الميزان اذا عرفت هذا فقوله تحصيله باضافته الى الضمير المجرور يتناول تحصيل الافراد المحققة والمقدرة للعلم
فيندرج فيه كل علم حاصل في الجملة تحقيقا او تقديرا فلا حاجة ههنا الى ذكر القرينة الخارجة عن التعريف وهي ما ذكره من قوله بقرينة انه من اقسام العلم
الحادث واما العلم بكنه حقيقة الواجب تعالى فان كان ممتنعا كما ذهب اليه الحكماء فلا يرد به النقض به لان النقض انما يرد بالامور الواقعة وعلى تقدير كونه
ليس بواقع بل ليس بممكن عندهم وان كان العلم بكنه حقيقته تعالى ممكنا كما ذهب اليه المتكلمون وهو الحق فان كان نظريا فقد خرج بقوله ما لا يكون تحصيله
مقدورا لنا وان كان ضروريا فقد دخل في قوله ما لا يكون تحصيله مقدورا اي ما كان فلا يرد النقض بالعلم بحقيقة الواجب تعالى
قره كمال

والحدسيات والتجربيات وقضايا قياساتها معها قال الشارح مقدورا للمخلوق
اي لا يكون متمكنا في تحصيله وتركه لازما لا يجد الى الانفكاك سبيلا فيكون الضروري بمعنى
الاضطراري ويختص بعلم الانسان بنفسه وبعوارضه المتغيرة بحسب الاوقات كلذته و
المه وجوعه وعطشه المعلومة بالوجدان اعترض عليه بان الانسان قد لا يشعر بجوعه للا
شتغال بمهم واجيب بان الذهول عن الشعور بالشعور لان الشيء وعوارضه لا يغيب
عن المدرك بخلاف الخارج عن المدرك فانه لا يلزم ارتسامه فضلا عن دوامه فيحتاج في
ذلك الى التوسل الى الاسباب هذا عند الفلاسفة والاشعري يخيل امثال ذلك على جري
العادة فظهر فائدة الحصر في ذكر عدم الاحتياج الى الفكر بعد اول وجه عدم خروج الو
جدانيات عن القسم الاول لانه لا حاجة فيه الى توجه النفس اليه قوله مقابلة الاستدلا
لي لخصوصه بل لكونه نظريا اذ الضروري بهذا المعنى مقابل للنظري قاله عصام الملة
قوله جعل بعضهم مبناه انكار امور لا يعرف متى حصلت ومبنى جعله ضروريا الا
عتراف بها او المبنى الاكتفاء بالاختيار في بعض الاسباب وعدم والتزام الاختيار
في الجميع قوله فظهر انه لا تناقض وجه التناقض انه جعل الضروري في مقابلة الكسبي
وجعل الحاصل بنظر العقل من الكسبي ثم قسمه الى الضروري والاستدلالي فكان قسم الشيء
قسيما منه ودفعه بما ذكر الشارح من ان للضروري معنيين ثم التقسيم في الضروري والاستدلا
لي العلم بمعنى اليقيني لان العلم مطلق لبقاء التصور النظري والشك الا ان يراد بالاستدلالي
الاستدلالي ونحوه قال المولى الخيالي كلمة ما عبارة عن العلم الحاصل فيه انه ح لا يكون مقدورا
للمخلوق لانه تحصيل الحاصل مح الا ان يكون المراد نفي القدرة دائما وههنا اي نفي القدرة
بعد الحصول قوله من اقسام العلم الحادث والحدوث يستلزم الحصول لا ما يعم الحاصل
وما من شانه الحصول فلا يرد النقض بالعلم بحقيقة الواجب فانه ممتنع عند بعض المحققين
وعند البعض منهم هو ممكن الحصول يصدق عليه من شانه الحصول لكنه غير حاصل بما
شرة الاسباب فلا يكون مقدورا للبشر بمعنى انه تعالى لم يجر عادته بخلقه عند مباشرة

اسباب العلم فظهر ضعف قوله من قال ان النقض بالعلم بحقيقته الواجب انما يرد على
مذهب من قال انه يمتنع العلم بحقيقته وقال بعضهم الحصول معتبر في ماهية العلم فلا حاجة
بالتقييد بالحاصل في اطلاق العلم على ما ليس بحاصل لا يجوز سيما على ما ليس من شانه ان
يحصل انتهى ورد بان اعتبار الحصول في ماهيته مبني على ما عرفه الحكماء من انه الصورة
الحاصلة واما على عرفه المتكلمون من انه صفة ينكشف به او صفة توجب تميزا فغير
ظاهر لجواز كون تلك الصفة حاصلة وغير حاصلة ولئن سلم فالتقييد لدفع وهم اطلاق
العلم على ما من شانه الحصول مسامحة وقوله سيما على ما ليس الخ لا يطابق مذهب
الجمهور لما عرفت من ان العلم بحقيقته تعالى ممكن لكنه غير واقع فيكون العلم من شانه على
ما هو المستفاد من شرح المواقف لكن يرد انه بعضهم وهو شارح المواقف لانه عرف
الضروري بما عرفه الشارح به وادرج الحسيات فيه وبين وجه الاندراج بجزمه بان الحسيات
ليست حاصلة بمجرد الاحساس المقدور لنا والا لحصل الجزم في جميع المواد مع تخلفه في
وجدان الصفراوي السكر مرا والرؤية الاحوال الواحد نصف الاثنين ونحو ذلك بل لابد
في حصولها مع الاحساس من امور اخر غير مقدورة لنا اذ لا نعلم بتفاصيلها ولا زمان
حصولها احصلت قبل الاحساس ام مع الاحساس ولا كيفية حصولها ولو كانت
معدودة لنا لكانت معلومة لنا بخلاف النظريات فانها حاصلة بمجرد النظر المقدور
لنا ولا مدخل لامر آخر فيها والقول بانه يجوز ان يكون هناك امور يتوقف عليها
حصول الجزم ولا نعلمها مفصلة مخالف لصريح العقل والا لجاز ان يكون البديهيات الاولية
ايضا موقوفة على امور لا نعلمها قوله وجوابه حاصله انه من ادرج الحسيات في
الضروري عرفه بما لا يكون لنا القدرة مستقلة في حصوله والكسبي عرفه بما لا يكون
القدرة مستقلة فيه فيدخل الحسي في الضروري لتوقفها على امور غير مقدورة ومن
ادرج الحسيات في الكسبي عرفه بما يكون المقدرة دخل في حصوله والضروري بما يكون
كذلك فيدخل الحسيات في الكسبي لحصولها بالاحساس المقدور فان كون القدرة مستقلة
فيه

كما مر

سيكوتي

ق

اي لكن يرد انه منتقض بالحسيات فانه لا نعلمها تفصيلها بالايكون مقدور المخلوق ولا ادخل ها بعضهم اه منه

لكون الشيء حيثما كشفا لا يكون في غاية الصغر ولا في غاية البعد ولا في غاية القرب

في الحصول خلاف المذهب وان النظريات
فيتوقف على مباد ضرورية فلا يكون
القدرة مستقلة في حصولها ح

70

لا يقال ان العلم الاستدلالي كان يتوقف على مقدمات ضرورية وتصورات ضرورية
فلم تكن قدرتنا مستقلة فيه لانا نقول عدم الاستقلال هناك بواسطة توقف
تلك الامور الضرورية على اسباب غير مقدورة فيرجع عدم الاستقلال الى تحصيل
تلك الامور لا الى تحصيل نفس العلم الاستدلالي واما تحصيل نفسه فهو
بالحركة النفسانية المقدورة كما عرفت قره كمال

وبه يجاب عن السؤال الاول وبه يكون القدرة اه

وبه اجيب عن السؤال الثاني وبه ان النظريات اه

حصولها لتوقفها على المبادي الغير المقدورة اجيب بان المراد بالاستقلال الاستقلال
عادة بمعنى ان الكسبي يتوقف على مجرد قدرتنا عادة والضروري ليس كذلك وان
اللازم مما ذكر ان يكون الامور التي يتوقف عليها العلم الكسبي غير مقدورة لا ان يكون نفس
العلم به غير مقدور ذكره بعض الفضلاء قال المولى الخيالي وليت شعري يعني ان دفع التناقض
فرع تخيله وههنا لا يتخيل التناقض وان جعل الضروري بمعنى واحد وهو ما يقابل الكسبي
لانه اي يلزم لو كان المفهوم من عبارة البداية ان الحاصل بنظر العقل منقسم الى الضروري و
الاستدلالي قسم من المقابل له وليس كذلك لانه قد مر انه لا يتصور حصول العلم سواء كان
ضروريا او نظريا بدون سبب من الاسباب وصاحب البداية قسم العلم الحاصل بسبب من الاسباب الى
ما يحدثه الله تعالى في العبد بلا توسط اختياره وصرف الاسباب الى ما يحدثه بتوسط الاختيار
وصرف الاسباب ثم قسم مطلق الاسباب الشاملة للاسباب المباشرة وغيرها المحققة في الضروري
الضروري والاستدلالي على ما هو الظاهر من قوله واسباب اي اسباب العلم من غير تقييده بالمباشرة
وغيرها الى ثلثة اقسام ثم قسم الحاصل بالسبب الخاص هنا وهو نظر العقل اي توجهه
وملاحظته الى الضروري والاستدلالي ولا شك انه لا يلزم كون قسيم الشيء قسما منه
اذ ليس نظر العقل من الاسباب بالمباشرة حتى يكون العلم الحاصل به حاصلا بسبب مباشر فيكون
داخلا في الكسبي ويكون الضروري قسما منه فيلزم التناقض بل هو شامل لنظر العقل وتوجهه
الذي لا يكون على وجه المباشرة كما في الوجدانيات كالعلم بوجوده وتغير احواله فانها حاصلة
بملاحظة العقل التي ليست مقدورة للعبد ويكون على وجه المباشرة كما في النظريات والبديهيات
التي هي غير الوجدانيات فحصل منه بدون المباشرة يكون ضروريا وما حصل منه بالمباشرة يكون
نظريا بالمعنيين المذكورين اولا ذكره بعض الفضلاء وفيه ان صاحب البداية قد جعل العلم بان
الكل اعظم من الجزء مثالا للضروري الحاصل بنظر العقل وهو يتوقف على الالتفات المقدور
وتصور الطرفين المقدور كما اعترف به المحشي ولا نزاع ان الضروري الحاصل بمباشرة الكسب
بالاختيار قسم من الاكتساب وقد كان الضروري قسيما له فيلزم ان يكون قسيم الشيء قسما منه
ويحتاج الى جواب الشارح حتى يرتفع تخيل التناقض قوله ولو سلم وهذا التسليم ما ذكره آنفا

يعنى ولو سلم ان المقسم هو الاسباب المباشرة لكن يجوز ان يكون بين المقسم والقيود التى حصلت
الاقسام بسببها عموم من وجه فيكون نظر العقل اعم من وجه من السبب المباشرة فان نظر العقل محقق
فى الوجدانيات وليس بسبب مباشر والسبب المباشر متحقق فى الحسيات وليس نظر العقل وكلاهما
متحقق فى النظريات والمقسم الى الضرورى والاستدلالى هو العلم الحاصل بالاعم اى بنظر
العقل الشامل للسبب المباشر وغيره فلا يكون الضرورى داخلا فى الكسبى فلا يلزم التناقض و
ما قيل من انه لا يجوز ان يكون بين المقسم والاقسام عموم من وجه كما يدل عليه مفهوم التقسيم
والمراد بقولنا الحيوان اما اسود او ابيض الحيوان اما حيوان اسود او حيوان ابيض فلا نضر بنا
لان العموم من وجه جار بين المقسم والقيود كما فى هذا المثال وان لم يجب بين المقسم والاقسام
وهذا القدر كاف فى هذا المقام نعم ظاهر كلام المحشى ينافى هذا التقرير لكنه محمول على المسامحة
حيث ذكر الاقسام واراد قيودها قوله نعم يعنى الضرورى فى التقسيم الثانى محمول على
المعنى الآخر اى الحاصل بدون فكر لانه لو لم يحمل على ما يحصل باول التوجه من غير سبب مباشر
لم يصح الحصر اى حصر ما حصل بنظر العقل فى الضرورى والاستدلالى لانه يلزم التناقض
وعدم صحة الحصر لخروج الحسيات والتجربيات مع انهما حاصلتان بنظر العقل وليستا من
الضرورى لعدم حصولهما باول التوجه لتوقفهما على الحدس والتجربة ولا من الاستدلالى لعدم
احتياجهما الى الفكر فافهم اى جعل قوله من غير احتياج الى فكر تفسير الاول التوجه
فيحصل للضرورى معنى آخر وهو ما حصل بدون فكر فيكون الحدسيات والتجربيات داخلتين
فى الضرورى بهذا المعنى وان لم يحمل الفكر على المعنى اللغوى اى من غير احتياج الى سبب من الاسباب
حتى يكون الحدسيات والتجربيات داخلتين فى الاستدلالى ولم يحصل للضرورى معنى آخر
لان المثال المذكور ناب عن ذلك لاحتياجه الى الالتفات المقدور وتصور الطرفين المقدور
وفيه بحث لان الحدسيات والتجربيات اذا كانتا داخلتين فى الضرورى وهما مقدورتان
يلزم ان يكون الضرورى باعتبار كونه مقدورا حاصلا بمباشرة الاسباب قسما من الا
كتسابى وقد كان الضرورى قسيما للاكتسابى فيلزم ان يكون قسيم الشىء قسما منه فيحتاج
الى جواب الشارح بان الضرورى القسيم للاكتسابى بمعنى والضرورى القسم منه بمعنى آخر

اى بمثل الكل اعظم من الجزء منه

ولما

71

ولما كان الاكتسابى اعم من الاستدلالى يكون الضرورى المقابل للاكتسابى اخص والضرورى
المقابل للاستدلالى اعم ثم ان التناقض يندفع بوجه آخر وهو ان الحسيات على ما فهم
من التقسيم الاول داخلة تحت الاكتسابى لانها بمباشرة الاسباب وعلى ما فهم من التقسيم
الثانى انها داخلة تحت الضرورى غير داخلة تحت الاستدلالى لانها لا تحتاج الى
نظر وفكر فتامل قال الشارح والالهام المفسر آه وقد يفسر بما يلقى بطريق الفيض اى
من غير سابقة طلب ولا مباشرة سبب او ما بطريق الاستفاضة وقد يفسر بالاعلام وهو
اعم ايضا والاعم يكون سببا عند اهل الحق لكنه راجع الى احد الاسباب الثلثة والتعريف منقوض
بالضروريات الغير الاكتسابية الا ان يقال ان القاء المعنى فى القلب مشعر بكون الملقى من
الصور العلمية خارجة عن المدرك مباينة له حاصلة فى قوة للمدركة من حيث هى كذلك وقد
اعترض بالوسوسة ودفع بانها خارجة بقوله بطريق الفيض لانها بسبب من الشيطان
ومباشرة الانسان وقد يزاد من الخير لاخراجها قوله عند اهل الحق احترز به عما نقل
عن بعض المتصوفة والروافض انه من اسباب العلم مستدلين بقوله تعالى فالهمها فجورها
وتقويها والجواب ان المراد بالهامها اعلامها بارسال الرسل وانزال الكتب او بدلالة العقل
وقد عرفت ان الالهام يطلق على معنى اعم فلا يرد الاعتراض بالالهام على حصر الاسباب
فى الثلثة لان المراد حصر اسباب العلم بمعنى اليقين والالهام لا يفيد اليقين او المراد حصر
الاسباب الظاهرية العادية والعلم الالهامى من السبب الحقيقى بلا توسط سبب ظاهرى كالحس
العقل قوله وكان الاولى ان يقال ليس من اسباب العلم بالشىء يعنى بذكر العلم بدل المعرفة
وترك لفظ الصحة واجاب عن الاول بانه اراد التنبيه على مرادفة المعرفة والعلم وايد ذلك
التنبيه بان زاد الباء فى مفهومه الذى يزاد فى مفعول العلم وبعضهم خص العلم بالمركبات
والكليات والمعرفة بالبسائط والجزئيات وقد تخص المعرفة بالعلم المسبوق بالجهل وبا
الثانى من ادراكين تخلل بينهما جهل قوله مما لا وجه له اذ الالهام ليس سببا للمعرفة فى
الشىء ايضا الا ان يقال المراد من صحة الشىء تقرره على الوجه المطابق للواقع نفيا
كان او اثباتا على ان المراد بالشىء المعلوم كما يقال صح الحديث والحق ان الالهام ليس

لسببا للتيقن وان افاد ظننا ما فلا يرد انه لا حاجة الى ذكر الصحة لانه يفهم العموم من اطلاق المعرفة ومن وقع في ان الالهام سبب للعلم وقع فيه من ان بعض الانبياء كانوا انبياء بالالهام فعلى هذا كان ينبغي نفي سببية الرؤيا في المنام للعلم اذ بعض الانبياء كان انبياء بالرؤيا قوله ويصلح الواو بمعنى او لان احد التقييدين كاف في نفي التواتر صالحا من خبر هذا العدد لكن من شرط العدد المعين فيه يصلح عنده لالزام الغير هكذا قال بعض الفضلاء وفيه ان العلم الحاصل من خبر عدد لو احد من العقلاء العالم حصوله لغيره ايضا واما الالهام فليس كذلك بخلاف الهام الرسل فانه يفيد العلم لعامة الخلق قوله فكانه اراد بالعلم ما لا يشملهما وهو صفة توجب تميزا لا يحتمل النقيض لا صفة يتجلى بها المذكور لمن قامت هي به واعترض عليه بان كلمة كان ليس في محلها واجيب بان العلم يحتمل ان يكون عاما لكن خص الكتاب بالاسباب المعتد بها فعلى هذا فقوله والا فلا وجه اي لا وجه بحسب الظاهر ولو قيل كلمة كان يجيء للتحقيق كما في المغني فليحمل عليه لا على معنى الظن ليصح الكلام لكنها بهذا المعنى غير شايعة في المحاورات قال الشارح اي ما سوى الله وهو مفهوم كلي والقدر المشترك بين اجناس ما علم به الصانع والعالم اسم لهذا القدر المشترك فيصح اطلاقه على كل منها وعلى مجموعها وقيل اسم لجميع ذوي العلم وقيل للمجموع ما لم علم به الصانع فعلى الاول معنى العالم كلي وعلى الثاني جزئي وكذا على الثالث وقوله بجميع اجزائه يدل على انه اراد بالعالم هيهنا جملة ما سوى ذاته وصفاته من الموجودات ليستغني عن ابطال التسلسل ويثبت وجود الله سواء كان التسلسل باطلا او لا وليرد به على الحكيم في قوله بقدم بعض العالم ولو اريد المعنى الثاني يكون تحرير الكلام لا يتم الاستدلال به على وجود الواجب ثم قوله فالعالم بالفاء تفريع على ثبوت حقايق الاشياء وتحقق العلم بها وكون العقل بالنظر في الدليل سببا للعلم اذ لو انتفى احدها لم يصح الحكم بحدوث العالم والاستدلال عليه ثم العلم بحدوث العالم منبع الاحكام الاسلامية وعدمه سبب لجميع الاعتقادات الباطلة والاعمال الفاسدة ولذا قدم هذه المسئلة على ما عداها وقال بعض الفضلاء في تعريف العالم بحث لانه ان اريد بكلمة ما شيء ما لا يصح استثناء الله عنه ويتناول

الانخام

بالانخاص مع ان لا يعالي عالم زيد كل شيء لا يصح في مقام التعريف وان اريد الجنس لا يصح الاستثناء لعدم دخول التفريع تحت الجنس ثم اجاب باختيار الشق الاول وارادة جنس الموجودات من قوله من الموجودات وحكم بانه يلزم تدارك قوله ما سوى الله وقوله مما يعلم به الصانع اشارة الى وجه التسمية وليس من تتمة التعريف قوله عالم الاجسام لو قال عالم الاعيان لكان انسب بقوله عالم الاعراض ولقوله في الدليل اذ هو اعيان واعراض ولم يقل عالم الجواهر لاختصاصه بالجواهر الفردة في عرفهم قوله الى غير ذلك كعالم الارواح وعالم العقول وعالم النفوس ثم الجسم اما قديم ذاتا وصفة او حادث ذاتا وصفة او قديم ذاتا وحادث صفة او بالعكس والاول قول ارسطو واتباعه والثاني قول اهل الملل والثالث قول القدماء من الحكماء والرابع احتمالي عقلي لم يذهب اليه عاقل قوله فيخرج الصفات اي عنده من قال بوجودها فانها عين الذات عند المعتزلة ثم ان اعتبر حيثية الوجود تخرج الصفات الشخصية وان يخرج جنسها بانها ليست غير الذات قوله من السموات جمعها دون الارض لانها طبقات متفاصلة مختلفة دون الارض قوله وما فيهما وما عليها ولم يستوف الاجزاء في التفصيل اعتمادا على كونه الوقوف على الباقي فلا يرد اعراض السموات والارض تدخل في قوله وما فيهما وفيه ان كلمة في اما بمعنى يختص موضوع على العرض او بمعنى يخص المكان والجمع بين المعنيين لا يصح الا ان يقال انه باعتبار عموم المجاز قوله مخرج من العدم الى الوجود وهو صفة الموجود وهذا المعنى هو الانسب لحمل الحدث على العالم الموجود وقد يفسر الحدوث بكون الوجود مسبوقا بالعدم فيكون صفة الوجود ثم فسر الاخراج من العدم الى الوجود بانه كان معدوما فوجد اشارة الى انه معنى مجازي لان العدم ليس محلا وكذا الوجود حتى يخرج منه شيء الى الوجود والى ان لا واسطة بين الوجود والعدم كما قيل ان زمان الخروج من العدم الى الوجود وزمان الوجود والعدم فتنبه ذكره بعض الفضلاء قوله بمعنى انها لم تخل اي يعني انها قديمة بصورها الجسمية بنوعها انها لم تخل قط عن صورة جسمية هي جسمية واحدة نوعية لا تختلف بامور خارجة عن حقيقتها فلا يكون نوعها مسبوقا بالوجود بتعاقب افرادها ازلا و

واما الصور النوعية فقديمة بجنسها لان مادتها لا تخلو عن صورها النوعية باسرها بل لا بد ان يكون معها واحد منها لكن هذه الصور مشتركة في جنسها دون ماهيتها النوعية فيكون جنسها مستمر الوجود بتعاقب انواعه ولا امتناع في حدوث بعض الصور النو
عية العنصرية بان يكون نوع النار حادثا غير مستمر الوجود بتعاقب افراده الشخصية اذ يجوز حصوله من عنصر آخر بطريق الكون والفساد ولا امتناع في استمراره كذلك عندهم ولا في استمرار الانواع المركبات في ضمن افرادها المتعاقبة بلا نهاية فسقط ما قال المحشي الخيالي مع ان الامكان ببقاء الصور المذكورة لان المدعى انه لا امتناع في عدم قدم بعض الصور النوعية وكذلك لا امتناع في عدم قدم المواليد وفي ثبوت قدم شيء من المواليد بالنوع وعدمه بحث وان اراد النوع الاضافي اي بنفع لو كان للصور النوعية جنس تحت جنس قوله لانه ان قام اي جزء العالم لا العالم اذ ليس العين عالما قام بذاته والا لم يكن زيد عينا ولا العرض عالما لم يقم بذاته والا لم يكن العرض الشخصي عرضا وهذا الترديد دليل الحصر قوله وكل منهما حادث كبرى لقول المص اذ هو اعيان واعراض والاسلم في تصويره ان يقال العالم كل جزء منه اما عين او عرض والعين حادث والعرض حادث ينتج ان العالم كل جزء منه حادث قوله مقصور يعني حصرا ادعائيا فلا ينافي عرضه لقوله اعيان اعراض لالحاق النادر بالمعدوم قوله دون الدلائل بعيد نفي القصر والحق نفي الغرض قال المولى الخيالي فيحتاج في دفعه يعني ان الالهام ليس سببا للعلم بالنسبة الى عامة الخلق فلا يكون داخلا في المقسم ولو كان كذلك لا يحتاج في دفعه الى ما احتيج في دفع النقض بالحدث ونحوه وهو انه لما لم يتعلق بتفاصيلها غرض صحيح وكان الحاكم في الكل ادرجوه في العقل وان كان باستعانة من الحس والتجربة والوجدان والالهام قوله مما لا وجه له لان الالهام ليس من اسباب المعرفة بمفاد الشيء ايضا والتخصيص يوهم كونه من اسبابه وكونها بمعنى الثبوت خلاف الظاهر الا ان الصحة وان اطلقت على ضد الفساد وعلى ضد المرض وعلى معنى الثبوت وعلى مطابقة الشيء للواقع لكن المتبادر منها ضد الفساد والمرض مع ان فيه استدراكا لانه يكفي ان يقال من اسباب المعرفة بالشيء وفيه ايضا ايهام خلاف الحق وهو اختصاص

عدم

اما الهيولى فقديمة عندهم ولو كانت حادثة بالحدوث الزماني لكانت مسبوقة بالمادة فتكون لها هيولى منه

[8] لانه لا سلامة في قولنا العالم منحصر في الاعيان والاعراض وكل منهما حادث تخلف الانتاج في قولنا العالم منحصر في الاعيان والاعراض وكل منهما جزء العالم فلا ينتج جزء العالم ... لانتاج العالم منه

عدم سببية للثبوت دون عدمه والحق عدم سببية لهما واتفاق الالهام دون الاشعار لا مكان ان يكون المراد بصحة الشيء تقرره وتحققه على الوجه المطابق للواقع نفيا او اثباتا وبالشيء المعلوم قيل المعرفة تشمل التصور والتصديق مع ان الكلام ههنا في التصديق فادرج الصحة اشارة الى هذا وفيه ان المعرفة اذا كانت بمعنى العلم لا يحتاج الى الادراج وكذا العلم يتضمن المطابقة فيلزم الاستدراك فالحق ان بحث المحشي وارد غير مندفع حق الاندفاع قوله غير مرضية يعني ان كلمة كان للظن وقد جزم سابقا ان العلم عندهم مقابل للظن وفيه ما عرفت في الدرس السابق من ان العلم قد يطلق على الاعم وقد يخص الاسباب المعتد بها بالذكر وان كلمة كان قد يجيء للتحقيق ولعله قال لهذا فتامل فتدبر قوله اشارة الى وجه التسمية فان العالم مشتق من العلم بمعنى العلامة لما يعلم به الشيء ثم غلب على ما سوى لانه مما يعلم به الصانع كالخاتم لما يختم به قوله وليس من التعريف اي عند البعض لانه حمل الغير على المصطلح واخرج الصفات فصار التعريف جامعا ومانعا بدونه ولو جعل منه يلزم الاستدراك والمشهور انه جزء منه لحمل الغير على المعنى اللغوي واخراج الصفات به لانه لا يعلم به ~~الصانع~~ بها الصانع وقيل ان المشهور اولى لان حمل الغير على المصطلح بعيد مع ان فيه استدراكا قوله من الموجودات وفيه ان المعنى المصطلح هو المتبادر من كلام ارباب الاصطلاح وان المراد من الموجودات كما عرفت جنسها لا الافراد والغير المصطلح وان لم يطلق الا على الموجود لكنه بمعنى الفرد لا الجنس فاحسن التامل فيه قوله فيقال عالم الاجسام آه اشارة الى دفع توهم ناش من قوله من الموجودات في التوهم من وجهين احدهما من لفظ الموجود لانه يطلق على كل جزئي فيقتضي صحة اطلاق العالم على زيد مثلا وثانيهما من صيغة الجمع لانها تقتضي اختصاص اطلاق العالم على المجموع ولما قال فيقال عالم الاجسام آه لاندفع التوهم الناشي من وجهين لان اتيان الامثلة من الاجناس يدفع التوهم الاول في اطلاق العالم على كل واحد من الاجناس يدفع التوهم الثاني من حيث ان فيه اشارة الى انه موضوع للقدر المشترك بين جميع الاجناس فجوزا اطلاق العالم على كل واحد منها وعلى الكل كاطلاق الكلي على جزئياته كاطلاق الانسان على زيد

حدوث العالم بجميع اجزاءه وفيه ان ارادة ...

... الصوفي

واطلاق الصانع على الله تعالى ان يمنع عند المتكلمين واعترض بانه لم يرد واسما الله توقيفية واجيب بانه ماخوذ من قوله تعالى صنع الله قال السيوطي بل ورد في حديث صحيح لم يستحضره الان بل اعترض ولا احتياج لان فيه خلافا للجواب وعن ابي مالك ان الله صانع كل صانع وصنعته منه

[5] فالقول بتعدد الوضع بحسب كل جنس كلفظ العين قول بلا دليل وكذا الفعل يجعل الوضع عاما والموضوع له خاصا فانه مخصوص بمواضع عديدة منه

ونحوه وعلى كلها قوله لانه اسم للكل والآحاد وان كان اسما للمجموع لما صح جمعه قوله
رب العالمين والاشتراك بين الكل وكل واحد خلاف الاصل قيل عبارة المتن صريحة
في انه من المجموع حيث قال بجميع اجزائه دون جزئياته واجيب بان المراد كل جنس يصدق
عليه العالم بجميع اجزائه حادث فالقضية كلية والمراد من كل جنس من العالم هو الاحتراز
عن الافراد لا عن المجموع لان العالم مرادا به المجموع حادث ايضا وقيل يجوز كون الف واللام
في العالم للعهد بناء على ان جنس ما سوى الله من الموجودات فرد من افراد العالم فهذا الفرد
المعهود هو المراد من لفظ العالم فهو بجميع اجزائه الداخلة فيه حادث وهذا الفرد اسم
المعهود فرد من افراد العالم كالكلي لانه كما يصدق على افراده يصدق على نفسه ايضا
انتهى فعلى هذا تكون القضية شخصية والاول اوفق لما قيل ان مسائل العلوم كلية قوله
المشهور قالت الفلاسفة ان الصورة الجسمية للعناصر قديمة بنوعها لانها طبيعية نوعية
وامتيازها بامور خارجة من كونها فلكية او عنصرية نارية او هوائية قديمة فيجوز
خلو العناصر عن افرادها الشخصية لا عن طبيعتها النوعية وان الصورة النوعية قديمة
بجنسها فيجوز خلوها عن انواعها بطريق الكون والفساد وجوزوا حدوث نوع النار
بسبب الحركات فلكية من نوع الهواء ولا يجوز خلوها عن طبيعتها الجنسية فورد على الشارح
انه يجب ان يقول وصورها لكن بالنوع والجنس فدفعه المحشي بان المشهور وان كان قدم الصور
النوعية بالجنس لكنه يشمل ببقاء العناصر الاربعة في امزجة المواليد الثلاثة اعني المعادن
والنباتات والحيوانات القديمة بالنوع فانهم صرحوا ببقاء الصور العناصر على حالها
في امزجة المواليد وهي قديمة بالنوع عندهم بحسب توارد افرادها الشخصية من العدم الى
الوجود وكالحركة فيلزم قدم الصور النوعية المختصة بكل عنصر بالنوع بحسب توارد
افرادها والا لم تكن الامزجة المواليد قديمة بالنوع فلا معنى لكون الصور النوعية قديمة با
لجنس وتجويز حدوث نوع النار نعم تجوز الانقلاب بالكون والفساد في الافراد الشخصية
من كل نوع فكان الشارح ترك ذكر الجنس وقال ان الصور مطلقا قديمة بالنوع مثلا
الى هذا التحقيق او اراد بالنوع النوع الاضافي قال الشارح في الاعيان ما اي ممكن

سالكوتي

ومعنى تركيب العالم من الاجزاء تركيب جزئياته منها فيكون الاجناس التي هي جزئيات العالم حادثة وان اجزاء كل جنس منها حادثة فيكون الرد على الفلاسفة الخ

بعد من اطلاق العالم عليها وان فلا كلام بقوله بجميع اجزائه في حدوثها لان المراد من الافراد الاجزاء منه

لان الاجزاء التي هي النار ... الاربعة التي ... ويقال للاركان والهواء والنار ... والماء والاسطقسات ... الجسم منها العناصر منه تحليله اليها

الشكال منه

المشهور ... فيصدق على الصور النوعية ...

الى في افراده اشارة الى ان التعريف للمفهوم لا للافراد بان يجعل اللام مبطلا للجمعية
وفي وصف الامكان اشارة الى اخراج الواجب بصفاته بقرينة جعله من اقسام العالم
المغايرات مثل الصفات السبع كما عرفت في الدرس السابق فلا يرد ما قيل ان كلمة ما
عامة فلا تدل على الحاصر باحدى الدلالات الثلاثة وما قيل ان الممكن شامل للصفات
دون العالم وما قيل ان التعريف صادق على المركب من عين وعرض قائم به لان مع التعريف
ان العين نوع واحد من الممكن وهذا من اجتماع القسمين قوله ان يتحيز نفسه ومعنى
التحيز بالذات ان يكون مشارا اليه بالاشارة الحسية بالذات بانه هنا او هناك
لا عدم كون التحيز معلولا للتحيز بشيء آخر فلا يرد تحيز العين الكل فان تحيزه معلول
لتحيزات الاجزاء كما ان الكل معلول للاجزاء والمتكلمون خالفوا الفلاسفة في تعريف
القيام بالذات لاخراج الصفات القديمة عن العرض تحاشيا عن اطلاق العرض عليها
ولم يتجردوا عن خروج صفات المجردات الحادثة عن تعريف العرض لعدم قولهم بوجود
مجرد حادث واما على مذهب القائلين منهم بتجرد النفس فيشكل التعريف العين بالمجرد
وتعريف العرض بخروج اعراضه والحكماء لا يقولون بالصفات القديمة فلا اشكال بدخولها في تعريف
العرض قوله اي بحمله الذي يقومه فخرج المكان وكذا الهيولى لكن على راي الحكيم لانا لا نقول بالهيولى
ولو فسر بقوله اي المتبوع بالتحيز لكان اوفق بقوله تابع في تعريف العرض قوله ومعنى
وجود العرض آه ظاهره انه جعل الاني حقيقيا فورد عليه ما اورده المحشي ولو جعل معنى
عينية الوجودين العينية في الاشارة الحسية لم يرد ذلك وصح امتناع الانتقال قوله بخلاف
وجود الجسم في الحيز هو الفراغ الموهوم المشغول بالمتحيز الذي لو لم يشغله لكان خلاء كدا
الكوز للماء واما عند الجمهور فالحيز والمكان كلاهما واحد وهو السطح الباطن من الحاوي
للحوي وعند البعض الحيز اعم من المكان والمكان في العرف ما يعتمد عليه المتمكن كالارض
للسرير والمكان عند افلاطون البعد المجرد الموجود وهو منفذ من جميع الجهات مساويا
للبعد الذي في الجسم بحيث ينطبق احدهما على الآخر ساريا فيه بكليته ويسمى هذا البعد
مفطورا قوله وعند الفلاسفة معنى قيام الشيء اعم من الواجب والممكن واما المتكلمون

لم

وفيه انه ... عينه وفيه ... منه

لان تشخص العرض بالمحل منه

وهو مذهب المتكلمين منه

خلا

لان الحيز ... الحسية لكان ... لا في متمكن منه

وهذا مذهب ... ان البداهة ...

ففرقوا بين قيام الواجب بذاته وقيام الممكن بذاته ولذا غير الشارح التعريف قوله اختصاصه بحيث يصير الاول نعتا له ان اراد انه يصح حمله عليه مواطئة فلا يصدق على البياض بالنسبة الى الجسم مثلا وعلى الاطراف في محلها وان اراد انه يصح حمله عليه ولو بواسطة ذو فيصدق على الهيولى بالنسبة الى الصورة والمال بالنسبة الى صاحبه بل نقول ان المراد بالنعت اما بالذات او بالعرض فعلى الاول يلزم ان يكون الالوان بالنسبة الى جسم سطحه اتصف باللون اولا وبالذات غير نعت وعلى الثاني يلزم ان يكون الا مور الخارجية التي صورها عند العقل حاصلة فيه اذ هي معلومة بالعرض وربما تعلق بالنفس وصح لان يقال النفس عالمة بها بالعرض الا ان يراد بالاختصاص ان لا يمكن تحقق هذا التشخص بعينه نظرا الى ذاته بدون ذلك وقوله بعينه اشارة الى ان العرض بنوعه لا يحتاج الى موضوع معين وقوله نظرا الى ذاته اشارة الى اخراج المتداخلين لانهما مع قيد التداخل يحتاج كل منهما الى الاخر قال الشارح الابعاد الثلثة اي الامتدادات الثلثة في الجهات الثلث بان يوضع جزءان متلاقيان فيحصل بعد واحد ثم يوضع في ملتقاهما جزء آخر فيحصل به عرض مع كل واحد منهما فيحصل جسم ذو ابعاد ثلثة على هيئة شكل مثلث فلا يكون تقاطع الابعاد على قوائم شرطا عندهم في تحقق الجسم قال العصام وهذا القائل لم يعثر عليه انتهى فمن اشترط فيه ذلك اشترط ثمانية اجزاء لتركبه من سطحين كل مركب من جزئين وهذا قول الجبائي ومال ثبتة بعضهم على ان تقاطع البعدين على قائمتين في السطح يقتضي تركبه من الخطين بل يكفي في ذلك خط ونقطة ينقص من اجزاء الجسم جزئين فصار اقل ما يتركب منه اجزاء الجسم عنده ستة اجزاء وهذا قول العلاف ثم لما ثبتة بعضهم على ان تقاطع ابعاد الجسم على قوائم لا يقتضي تركبه من سطحين بل يكفي تركبه من سطح وجزء بان يوضع جزءان كيف ما اتفق فيحصل الطول ثم يوضع بجنب احدهما جزء آخر في جهة غير جهة الطول فيحصل العرض مقاطعا له ثم يوضع بجنب احدهما جزء آخر في جهة غير جهتيهما فيحصل بعد آخر مقاطع البعدين الاولين هو العمق نقص جزئين آ

آخرين

و يمكن الجواب فيه بان الظاهر من قوله اختصاصه وجود شيئين متمايزين عند العقل وتحقق ذلك في الاطراف ممنوع والاطراف هي النقطة والخط والسطح منه

ا ج

ا ب البعد الاول مجموع ج ب البعد الثاني مجموع د ب والبعد الثالث مجموع د ب وكل بعد مركب من جزئين مشترك بين الابعاد الثلثة المتقاطعة على زوايا قائمة منه

آخرين فصار اقل ما يتركب الجسم عنده اربعة وهذا قول صاحب المواقف وعند الاشاعرة الجسم هو المتحيز القابل للقسمة ولو في جهة واحدة وعند المعتزلة لا بد من تقاطع الابعاد على قوائم كما عرفت قول الجبائي والعلاف فمعنى الطول والعرض والعمق عندهم هو البعد المفروض اولا وثانيا قوله وليس نزاعا لفظيا وقال صاحب المواقف هذا نزاع لفظي راجع الى اللغة فظاهر كلام الشارح مخالف لكلامه الا ان يقال مراد صاحب المواقف ان هذا النزاع من مباحث اللفظ متعلق باللغة ولا دخل له في تحقيق المعاني التي هي من وظائف العلم ومراد الشارح ان هذا النزاع ليس لفظيا بان لا يكون في التحقيق نزاع بل يكون اصطلاحات مختلفة لا تنافي بينها بل النزاع بعد الاتفاق في ان معنى الجسم في اللغة واحد في ان هذا المعنى ما هو هل هو معنى لا يقتضي الابعاد فيتحقق بجوهرين او معنى يقتضي الابعاد وبعد الاقتضاء هل يشترط التقاطع على زوايا قائمة اولا وبعد الاشتراط هل يتحقق باقل من ثمانية اجزاء اولا قوله لما صار اليه فيه انا لا نسلم الملازمة لجواز ان يشترط في حصول الجسمية علة اجزاء ثم اذا زيد فيه جزء يقال انه اجسم وحصولها بمجرد التركيب غير مسلم على ان الجزء الواحد اذا زيد على جسم لا يقال له اجسم في عرف اللغة لانه ليس قدرا محسوسا قوله وفيه نظر وللمستدل ان يقول ان الجسم مأخوذة من الجسامة وملاق له في اصل اللغة لانه ينبئ عن العظمة والجسمية فزيادة الجسامة تدل على زيادة الجسمية فتامل قال المولى الجبائي احتراز عن قيامه تعالى بذاته فان معنى قيام الواجب بذاته استغناؤه عن المحل لا ان يكون تحيزه بنفسه اذ لا تحيز له قوله ثم لا يخفى ان تعريف قيام العين بالذات يصدق على المركب من عين وعرض قائم به و المشهور انه ليس بعين فالتعريف باطل او الا نحصار في العين والعرض باطل وجواب الثاني ما مر من ان الوحدة معتبرة وجواب الاول ان معنى التحيز بنفسه ان لا يكون في عروض التحيز له واسطة والتحيز لذلك المجموع انما عرض بواسطة جزئه الذي هو العين ولا ينتقض تعريف قيام العرض به اذ لا يصدق على ذلك

المجموع انه متحيز لو لا سطحه موضوعة بل بواسطة جزئه قوله كذا في شرح
المواقف اى قد ش السيد السند ما اشتهر فيما بينهم ان معنى وجود العرض في نفسه
وجوده في موضعه بقوله انهما متحدان في الاشارة الحسية ويمكن الجواب بحمل عبارة
الشارح على المسامحة ومقصوده اتحادهما في الاشارة الحسية لانه بطلانه على تقدير
على ظاهره متيقن لانه يقال وجد السواد فقام بالجسم فتخلل الفاء يدل على المغايرة
وايضا الامكان الاول مغاير للامكان الثانى اذ يمكن ثبوت البياض في نفسه
مع عدم امكان ثبوته للسواد فاذا كان الامكانان متغايرين يلزم ان لا يتحد المكنان
اى الثبوتان فتدبر قوله بمعنى البعد المفروض يعنى ليس المراد بالابعاد بمعنى الابعاد
المتقاطعة على زوايا قائمة بل بالمعنى الاعم لانه ليس في الجسم من اجزاء ثلثة اى توجب
الابعاد بهذا المعنى قوله يقوم عليه رابع وفي المواقف وفوقه رابع اى فوق احدهما
رابع والظاهر قوله يقوم انه صفة لثالث فلا يحصل التقاطع في لوجهانه يكون جملة يقوم
صفة لاحدهما لانه في حكم النكرة فيحصل التقاطع على القوائم في الخطوط الجوهرية
بفرض الخطوط متجاوزة في الاطراف وذلك كاف قوله وان كان لفظيا راجع
الى اللفظ اشارة الى ان مراد الشارح ارجاع النفى الى القيد وهو قوله الى الاصطلاح
فالشارح نفى النزاع اللفظى بمعنى الراجع الى الاصطلاح وصاحب
المواقف اثبته بمعنى انه نزاع في اطلاق الجسم بحسب العرف واللغة فلا منافاة
بينهما كما عرفت سابقا قال الشارح اى العين الذى لا يقبل الانقسام لا فعلا
ولا وهما ولا فرضا وهو الجزء الذى لا يتجزى لا يخفى انه بعد ما فسر الجوهر بالجزء الذى
لا يتجزى كان هذا تفسير الجزء لا تفسير الجوهر الا انه يقال بنيته على ان تفسير
الجوهر بالجزء تفسير بالمبهم المحتاج الى التفسير فالاولى تفسير الجوهر بهذا التفسير
او يقال حمل قول المتن وهو الذى لا يتجزى على بيان اسم آخر للجوهر ثم
الانقسام العقلى ما يوجب الانفصال الخارجى ويسمى الانفكاكى ايضا فانه
كان بالة نفاذة يسمى قطعا والا فانكسارا والانقطاع الفرضى ويسمى الوهمى

قوله انه يدل على المغايرة في المفهوم وهو لا يستلزم المغايرة في الواقع كما في قولنا وجد الانسان فوجد الحيوان منه

ايضا

76

ايضا لا يوجب انفصالا في الخارج بل مجرد فرض شىء دون شىء وربما يوجد للعقل
سبب داع لفرضه كاختلاف عرضين متقررين في محلهما لا بالقياس الى غيره كالبياض
والسواد في الجسم الابلق او غير متقررين في محلهما باعتبار نفسهما بل بالاضافة الى غيرهما
كمماسين او محاذيين وقد لا يوجد والمراد بالوهمى ههنا ما هو من قبيل الوهم في الشىء
الجزئى ومن الفرضى ما هو بفرض العقل كليا ولما لم يكن للجزء امتداد ما لم يكن قابل
للقسمة الفرضية فضلا عن الفعلية ثم الفرض اما بمعنى التقدير فالمراد نفى الفرض المطلق
وان كان بمعنى التجويز فالامر ظاهر فيكون كالفرض في تعريف الكلى والجزئى وما قال
قال المولى المحشى من ان للعقل فرض كل شىء فكاذب اذ ليس له فرض الشخص
مشتركا لانه يخرجه عن كونه شخصا فكذا فرض الجزء منقسما يخرجه عن الجزئية ويجعله
ذا امتداد بل الحق انه قد يكون الشىء ممتنعا في نفسه ويكون فرضه ممكنا وقد يكون فرضه كنفسه
ممتنعا قوله احترازا عن ورود المنع او تنبيها على وروده قيل لا وجه للاحتراز عن ورود المنع
ههنا دون قوله وهو الجسم مع انه يتوجه عليه المنع باحتمال عليه مركب من جوهرين مجردين
او من مادى ومجرد واجيب بان هذا المنع اقوى لانه يستند الى ما اثبته جمع من العقلاء واما
المنع الوارد على قوله وهو الجسم يستند الى مجرد الاحتمال العقلى فقيل عليه ان الاستدلال
على حدوث العالم بجميع اجزائه لا يتم بدون ضبط اجزائه فلا بد من دعوى الحصر واثباته
حتى يتم حدوث العالم بجميع اجزائه ويثبت المحدث الواجب واجيب بانه ليس المقصود
الاستدلال لان المختصر مقصور على المسائل كما عرفت بل الحق الارشاد الى وجه الاستدلال
على حدوث ما دل عليه احد الاقسام الثلثة من الموجودات مع التنبيه على مواضع
الخلاف فيه قوله من ابطال الهيولى وهو جوهر وجوده بالفعل انما هو بقوله الصورة الجسمية
والصورة هى الموجودة في شىء لا كجزء منه ولا يصح وجودها مفارقة له والعقل جوهر
مجرد عن المادة ذاتا وفعلا والنفس جوهر مجرد ذاتا مقارن لها فعلا والصورة النوعية
وما في حكمها من النفوس المنطبعة داخل في قوله والصورة وقيل لا ينافى
ثبوت العقول والنفوس المجردة حصر العين الغير المركب في الجوهر اذ العين هو

المتحيز بالاصالة والعقول والنفوس ليست متحيزات قوله كرة حقيقية وهو جسم
يحيط به حد يمكن ان يفرض في داخله نقطة يتساوى الخطوط الخارجة منها الى جوانبها
والمراد بكونها حقيقية ان لا يكون كريتها بحسب الحس فقط وكذا المراد بكون السطح حقيقيا
ما هو كذلك في الواقع ولو قيد بكونه مستويا لكان احسن قوله لكان فيه خط بالفعل
قيده بعضهم بالمستقيم لا ينفك عن وجود الخط المطلق ولم يقل وتوهمات باكثر من جزئين
جزئين لكافيها سطحي لان التماس بالجزئين لازم البتة فوجود الخط لازم البتة
فلا حاجة الى حديث السطح لكن فيه ممنوع ثلثة منع امكان الكرة الحقيقية وامكان
السطح المستوى ومنع وجود موضوع التماس وهذا المقام لا يحتمله قوله
والاشهر ما فيه مسامحة اذ ليس كل من الوجهين اشهر الوجوه فاعرفه قاله العصام وفيه
ان الاشهرية اعم من الحقيقية والاضافية قوله لم يمكن الخردلة اصغر من الجبل وللزم تسلسلات
غير متناهية في كل جسم وكذا ان تبطل انقسام العين لا الى نهاية ببرهان التطبيق
بان يقال المجموع متوقف على المجموع بلا واحد وهذا المجموع متوقف عليه اذا سقط عنه
واحد آخر وهكذا فاذا توهم مجموع تطبيق المجموعات المترتبة يظهر التناهي في المجموعات
والمجموع الذي ينتهي اليه المجموعات يكون مجموعا لا يكون بعده مجموع وهو اثنان وان
شئت قلت لا بد من تحقق الواحد والاثنين والثلثة وهكذا فتطبق السلسلة
المبتدأة من الواحد على السلسلة المبتدأة مما فوقه ذكره بعض الاجلة قوله وذلك
انما يتصور في المتناهي لانه اذا كان غير متناه يبطل عدم تناهيها ببرهان
التطبيق وبهذا اندفع ما يقال ان العقل جازم بان جميع الاعداد اكثر مما بعد
العشرة منها وكذا معلومات الله اكثر من مقدوراته نعم لو نوقش في جريان
برهان التطبيق في امثالها لكان له وجه ذكره عصام واجيب بان مراد الشارح
ان القلة والكثرة في الامور الموجودات لا يتصور بدون التناهي ومراتب
الاعداد امور وهمية وما وجد من المعلومات والمقدورات متناهية وفيه
بحث لان الاجزاء الموجودة في الجسم متناهية واما الاجزاء الممكنة فهي لا تقف

عند

وهو الجلال الدواني في شرحه على العقائد العضدية منه

وزيادة الاجزاء ونقص زيادة المقدار
فيلزم من عدم تناهي الاجزاء عدم تناهي
المقدار لا يلزم احدهما متقدر المقدار
محدود وكون الاجزاء ازيد وانقص
منه لا يقدح فلا يلزم ممنوعه

عند حد كما لا تقف الاعداد والمعلومات والمقدورات فيه وقيل في الجواب ان مراد
الشارح ان العظم والصغر انما يتصور في التناهي اذ لو كانت الاجزاء غير متناهية
يلزم عدم تناهي مقداريهما فتامل قال المولى الخيالي ولا فرضا اي مطابقا للواقع
والا فللعقل فرض كل شيء اه هذا التفسير مبني على ان الفرض بمعنى التقدير لانه
السبق الى الفهم ولو كان الفرض بمعنى التجويز العقلي لم يحتج الى قيده بالمطابق قوله
فللعقل فرض كل شيء اذ للعقل ان يتصور المستحيلات كما اذا تصور الانسان حمارا
كما هو المعتبر في تعريف المتصلة فسقط ما سبق في الدرس السابق من انه ليس للعقل ان يفرض
الجزئي الحقيقي مشتركا بين كثيرين لان الممتنع فيه الفرض بمعنى التجويز لا بمعنى التقدير هذا
ما قاله بعض الفضلاء وفيه ان الفرض بمعنى التقدير قد يكون ممكنا كما في تقدير الممتنعات
وقد يكون ممتنعا كما اذا صادف الفرض المخالف المقابل له وما سبق هو هذا فتدبر قوله
بان الحق اه والمجردات لم تثبت عندنا فهي خارجة عن المقسم قوله لا يدل الدليل على حدوث
وما سيجيء من الدليل اي يدل على حدوث ماله كون في الحيز والمجردات لا حيز لها فلا يدل
على حدوثها فسقط ما قيل ان هذا الاعتراض مع جوابه سيجيء من الشارح لان هذا الاعتراض
من المحشي اعتراض على الجواب بانا لا نم ان الحق حصر ما ثبت وجوده لانه ينافي الغرض
وما سيجيء اعتراض على صغرى الدليل على العالم اما اعراض او اجسام او جواهر بانا لا نم
الحصر لجواز كونه مجردا والجواب اثبات المقدمة الممنوعة بان الحق حصر ما ثبت وجوده
فالمجردات خارجة عن المقسم واعتراض المحشي متأخر عن الاعتراض الآتي بمرتبة فتدبر
واعلم ان الجزء الذي لا يتجزى مما يدل الدليل على حدوثه لانه مما له كون في الحيز وكل ما
له كون في الحيز فلا يخلو عن الحركة والسكون فهو حادث قوله وايضا اه اعتراض على
قول الشارح احتراز عن ورود المنع بان مثل هذا المنع وارد على قوله وهو الجسم كما ذكر من
السند قوله لانا نقول جواب عن الاعتراض الاول حاصله ان الحق اثبات الصانع وهو
انما يثبت من اجزاء المعلوم لا من المحتملة وقوله واحتمال المركب اه جواب عن
الاعتراض الثاني حاصله ان ما ذكر من المركب من جوهرين لما لم يذهب اليه احد لم يلتفت

اليه واورد بعبارة تقييد الحصر بخلاف المجردات فانها لما قال بها كثير من الناس التفت
اليه واورد بعبارة التمثيل قوله منافيا للكرة الحقيقية عندهم لان وجود الخط بالفعل
فيه التناهي في الوضع وهو كون المقدار بحيث يشار اليه اشارة حسية لكونه ذا طرف
ونهاية عارضة له والكرة الحقيقية غير متناهية في الوضع لعدم نهايتها في الاشارة
الحسية واني قال بالفعل لان الخط المستدير موجود بالقوة عندهم بمعنى انه لو قسم
حصل الخطوط المستديرة واني قال عندهم لان الخطوط المستديرة موجودة عند المتكلمين
بالفعل لان السطوح مركبة من الخطوط الجوهرية عندهم ثم الكرة اذا وضعت على السطح
المستوى لكان في الكرة خط غير مستقيم انما تماسه بجزئين لكن اللازم من فرض الكرة حقيقية
والسطح مستويا انما هو الخط المستقيم على فرض مماسته بجزئين ولذا قيده المستقيم قوله
يرد عليه يعني ان مرتبة الاحاد التي تعد العشرة من الاحاد اكثر من مرتبة العشرات ومرتبة
العشرات التي تعد العشرة من العشرات اكثر من مرتبة المئات التي تعد العشرة من المئات
اكثر من مرتبة الالوف مع كل من هذه المرتبة غير متناهية وفي بعض النسخ مما يعد بلفظ
بلفظ الظرف المقابل للقبل فالمعنى ان جميع مراتب الاعداد اكثر من مراتب التي بعد
العشرة اعني احد عشر وكذا متعلقات علمه تعالى اكثر من تعلقات قدرته سواء كانت
التعلقات بمعنى المتعلق او على معناها لان علمه تعالى يتعلق بالواجب والممكن والممتنع
والممتنع وان القدرة لا تتعلق الا بالممكن والجواب مع ما يرد عليه قررناه في الدرس السابق
قال الشارح والثاني اجتماع اجزاء الجسم ليس لذاته والا لما قبل الافتراق لان
ما بالذات لا يزول بالغير وفي قوله والكل ضعيف رد لما قال صاحب المواقف من ان
في بعض هذه الحجج امتناع للمنصف وطي بينة وان كان يمكن الجواب عنه جدلا انتهى
قوله اي يدل على ثبوت الجزء فلم يثبت ما قال المتكلمون من ان النقطة اما عين
من الجزء واما عرض فلا بد له من محل غير منقسم فذلك المحل هو الجزء وذلك لان
حلول النقطة في المحل ليس حلول السرياني وهو كون الحال بجميع اجزائه ساريا في
جميع اجزاء المحل بحيث ينقسم بانقسام المحل ولا ينقسم بعدم انقسام المحل كحلول

كحلول

كحلول ماء الورد في الورد بل حلول النقطة حلول جواري وهو ان يتعلق الحال بالمحل
ولا يلزم من انقسام المحل انقسامه كحلول الماء في الكوز هذا وفيه ان المقادير اي
النقطة والخط والسطح غير موجودة عند المتكلمين قوله وليس فيه اجتماع اجزاء مع
لكون اجتماع اجزاء الجسم لا لذاته بانها متصل واحد في ذاته غير قابل للافتراق واني
الافتراق المحسوس من الاغلاط الحسي فانه لا افتراق فيه بل انعدام جسم واحد
وحدوث جسمين اخرين قوله واني العظم والصغر منع للمقدمة القائلة بكونهما بكثرة
الاجزاء وقلتها لان الشيء المعين يزداد مقداره حال التخلخل من غير ازدياد في اجزائه
ويتصغر مقداره حال التكاثف من غير انتقاص عن اجزائه بل عظم الشيء وصغره انما
يدور مع عظم المقدار القائم وصغره وفيه ان الاظهر ان استعداد الجسم لقبول المقدار
العظم والصغر انما هو باعتبار كثرة الاجزاء وقلتها المفروضة بالانقسام العقلي الذي
لا يقف عند حد قوله والافتراق ممكن لا الى نهاية كذلك قدرة الله غير متناهية
فيلزم الجزء الا انه يقال ان خروج جميع الافتراق الى الفعل غير ممكن ولا يتعلق
قدرة الله بغير الممكن بل عدم التناهي بمعنى لا يقف عند حد متحقق في القدرة و
انقسام الجسم قوله وادلة النفي فلا يخلو عن ضعف وفيه اشارة الى ان ادلة النفي
اقوى لان العقل لا يقدر على تعقل ذي حجم تركب من امور لا حجم لشيء منها قوله
ولذا قال الامام فيه تعريض بقصوره في التوقف لان ما قيل ضعفه مرجح ولكن اقول
ان فيه تعريضا بانه مال عن الطريق المستقيم قوله هل لهذا الخلاف ثمرة فيه لطافة
من وجهين لان شجرة الخلاف لا ثمرة فيها وانها مشهورة بالضعف كما ان الادلة
من الجانبين ضعيفة قوله المؤدي الى قدم العالم لان الهيولى على تقدير وجودها
لا يجوز حدوثها والا يلزم لها هيولى اخرى لان كل حادث مسبوق عندهم
بالمادة واذا كانت قديمة وهي لا تنفك عن صورة ما يلزم قدم الجسم المركب
منهما قوله ونفي حشر الاجساد لان اجزاء البدن تنعدم الصورة واعادة المعدوم
محال عندهم ففي اثبات الجزء نجاة عن هذين الورطتين وان امكن الخلاص بوجوده اخرى

واذا كانت الاجزاء مركبة من الاجزاء كانت متماثلة فيجوز على كل منها ما يجوز على الاخر
من الحركة المستقيمة وهي لا تدوم عندهم قال الشارح المولى الخيالي لا يرد اعتراض الشارح قبل بل
يرد لان مراده بقوله والافتراق ممكن لا الى نهاية الافتراق الوهمي لا الخارجي والجسم قابل الافتراق
الى غير النهاية فلم يوجد مفترق واحد اصلا وخروج جميع الانقسامات الى الفعل ممتنع فلا
يدخل تحت القدرة كما عرفت سابقا قوله تلك القضية مهملة يعني قولهم ان النقطة نهاية
الخط مهملة في قوة الجزئية فان النقطة توجد في الجسم المخروطي بالفعل كالنقطة الموجودة في
جانب راس الابرة وكذا مركز الكرة والدايرة نقطة بلا واسطة خط وما قيل انه لا نقطة
في الكرة معناه لا نقطة فيها بالفعل كما لا خط فيها فالمراد ههنا انها اذا تماست بالسطح
يجوز ان تحصل فيها نقطة كما اذا تحركت عن نفسها تحصل فيها نقطتان غير متحركتين هما
قطبا الكرة وكل هذه امور موجودة عند الفلاسفة ومعدومة عندنا لكن لما ترتب عليها احكام
صحيحة من احوال السماء والارض بحيث يتحير الواقف عليها قائلا ربنا ما خلقت هذا باطلا
نزلت منزلة الموجودات فلم تكن من قبيل انياب الاغوال ذكره الشريف قدس سره في شرح
المواقف فان قيل ان النقطة اذا كانت موهومة فكيف يتيسر بها التماس اجيب بان
الامر الوهمي يجوز ان يكون شرطا لتماس الموجود بالموجود كما ان الامر العدمي قد يكون شرطا
للامر الوجودي قوله فينافيه استمرار الاولى سواء كانت الاعادة بجميع الاجزاء المتفرقة او
باعادة المعدوم والقول بقدم العالم لا يجتمع مع القول بالحشر لان القدم ينافي العدم فلا
يمكن القول بالاخرة قوله غير مبني قيل قوله وكثير عطف على قدم العالم وقوله المبني صفة
بعد صفة لاثبات الهيولى يعني مثل اثبات الهيولى والصورة التي يؤدي الى القدم ويبنى
على دوام الحركة فانها دوامها مبني على انه لا تكون قابلة للحركة المستديرة وذلك مبني على
ان لا يكون المسافة مركبة من اجزاء لا يتجزى بل متصلا واحدا قال الشارح والعرض ما
لا يقوم بذاته بل بغيره فيه ان بل للايجاب ما نفي وهو القيام بالذات والمثبت التبعية
في التحيز فتامل وقوله او مختصا به اه تعريف للعرض على مذهب الحكيم قوله اي لا يكون
البعض الا ان يكون مراده استحالة وجوده بدون المحل قوله قيل اه نبه به على ضعف هذا القول

فلم يثبت دوام حركات السماوات واستناع الخرق لانه مبني على عدم
قبولها الحركة المستقيمة وقوله وكثير عطف
على اثبات الهيولى فيكون هذه الاصول وقوله الهندسة
ايضا من ظلمات الفلاسفة ... منه
سهو وقع موقع الفلسفة منه

فان قيل تماس الكرة بجزء جوهري ضروري
قلت التماس بشيء غير منقسم واما كونه جوهرا
ممنوع والجسم المخروطي جسم له سطحان
محيطان به احدهما في جانب راسه والاخر
في جانب قاعدته منه منه

وقيل المبني صفة لظلمات فالتوجيه صحيح قيل
ادلة اثبات الجزء ضعيفة فلم يحصل النجاة
واجيب بان النجاة تحصل بابطال الادلة التي
تحصل ايضا بالقول بالاجسام الصفات منه منه
كما قال ذي قراطيس منه

كذا ذكره المحشي اولان الصفات لم تدخل في التعريف اما على مذهب المتكلمين
فلان عدم القيام بذاته بمعنى التبعية في التحيز واما على مذهب الحكماء فلانه لا وجود
للصفات اولانه يكفي لاخراج الصفات قوله وتحديثه بدون قوله في الاجسام والجواهر
اولانه لا حاجة الى الاستدلال على حدوث الاعراض ثم اذا لم يكن من التعريف فالفائدة
في ذكره بيان ان العرض يقوم بالجوهر ولا اختصاص على للجسم له بالجسم وان العرض لا يقوم
بالعرض فان القول بقيام العرض بذاته مردود وقال بعض الفضلاء هو اشارة اجمالية
الى تمام الدليل تقريره العالم اما اعيان او اعراض والكل حادث لانا نشاهد حدوث
الاعراض في الجواهر والاجسام وما هو محل للحوادث فهو حادث قوله واصولها
ومنهم من جعل جميع الالوان اصولا وتوقف صاحب المواقف في تركيب باقية الالوان لاحتمال
ان يكون في البواقي الالوان بسائط من غير تركب قيل اذا خلط السواد مع البياض فان
غلب البياض حصل الغبرة وان غلب السواد حصل العودية واذا خلط معهما الضوء
فان كان للسواد غلبة ما على الضوء حصل الحمرة وان كان اكثر حصل القتمة وان
غلب الضوء حصل الصفرة واذا خالط الصفرة سواد مشرق حصل الخضرة
واذا خالط الخضرة بياض حصل الزنجارية واذا خالطها سواد حصل الكراثية واذا
خالط الكراثية سواد مع قليل حمرة حصل النيلية واذا خالط النيلة حمرة حصل الا
رجوانية وعلى هذا القياس قوله وهي الاجتماع اه وجه الحصر ان الكون اعني الحصول
في الحيز ان اعتبر في الشيء في نفسه فان كان مسبوقا بحصول آخر في ذلك الحيز فسكون
او في حيز آخر فحركة وان اعتبر بالقياس الى جوهر آخر فان تخلل بينهما ثالث
فهو الافتراق والا فهو الاجتماع قوله والطعوم جمع طعم بالفتح وهي الكيفية المدركة
واما الطعم بالضم فاسم للمطعوم وانواعها الحقيقية اي البسائط واما المركبات
فكل منها في الحقيقة طعمان او اكثر تدارك معا لمجاورة فيما بين موضوعها
ويظن انه طعم واحد والفرق بين العفوصة والقبض ان الاول يقبض ظاهر اللسان
وباطنه والقبض يقبض ظاهره فقط فكان الفرق بينهما بالشدة والضعف

وهي متقاربان في المذاق والتفاهة بين الحلاوة والدسومة يكاد لا يؤثر في آلة
المذاق فلذا يسمى بالتفاهة التي هي في الاصل بمعنى عدم الطعم واما التفاهة
بمعنى ان يكون الجسم لشدة تكاثفه لا يتحلل منه شيء يخالط الرطوبة اللعابية وعند
التحلل يحس منه طعم فهو بسيط قولهُ يجب اندراجه في احد التسعة لان الاستقراء دل
على انحصارها فيها قوله وليس لها اسماء مخصوصة لانهم لم يهتموا ابامرها لقلة
الاحتياج وعدم الانتفاع بها واكتفوا ان احتيج اليها باضافتها الى محالها مثل
رائحة المسك او بوصفها بما يدل على ملائمتها بالطبع ومنافرتها لها مثل رائحة طيبة
ورائحة منتنة وغير ذلك وهذا ليس في لغة العرب فقط بل جميع ما بلغنا من اللغات
قوله والاظهر اه هذا ايضا في ما في شرح التجريد كما ذكره المحشي الا ان يقال انه في الامكان
وكلام الشارح في الوقوع قوله كما في اضداد ذلك لم يحمل طريان العدم عاما لجميع
الاعراض ذهابا الى عدم بقائها كما هو مذهب الاشعري لانه غير مرضي عنده بل فيه شيء
من السفسطة ويمكن الاستدلال حدوث الاعراض بامكانه لاحتياجه الى ذات يقوم به
قوله اذ الصادر عن الشيء بالقصد والاختيار اه فيه ما سيجيء من ان الايجاد القصدي
كالايجاد الايجابي فكما لا يجب تقدمه بالزمان بل بالذات كذالك يجب يتقدم هذا بالذات
لا بالزمان وانما افترقا بان القصدي بالايكون كافيا فلا يجوز تأخر الحق عنه زمانا والا
لزم تخلف المعلول عن علته التامة قوله والمستند الى الموجب القديم قديم سواء كان
مستندا اليه بالذات او بالواسطة وفيه ما سيجيء من المحشي من ان الواسطة يجوز ان
يكون امرا عدميا كعدم حادث مثلا ولا يجب انتهائه الى عدم ممتنع لذاته واجاب
عنه بعض الفضلاء بان العلة عدم الشيء هو عدم علة وجوده فاذا وجب انتهاء
علل الوجود الى وجود واجب لذاته فقد وجب انتهاء علل العدم الى عدم ممتنع لذاته
هو سلب ذلك الوجود ثم امر بالتأمل في التدبير قال المولى الجابا وقيل لا اما الحدوث جهة
الخ وفيه انه يلزم ان يكون الصفات واجبة اذ لا واسطة بين الواجب والممكن
لكنها واجبة لا لذاتها ولا لغيرها بل لما ليس عينها ولا غيرها كما قالوا قوله

واما

واما لانها عرض لا بمعنى عدم القيام بالذات عدم التحيز بان لا يكون متحيزا كالصفات
او متحيزا بالتبعية كالاعراض فعدم القيام بالذات اعم من القيام بالغير ولو سلم
مساواته له الا انه مفسر بالاختصاص عند المحققين كما في شرح المواقف فلا يصح
اخراجها عنه غايته يلزم ان يكون الشيء لا يكون واجبا لذاته ولا جوهرا ولا عرضا
ولا نم ان كل ممكن حادث بل ان كان صدوره بالاختيار والصفات صادرة بالايجاب
ولا يلزم اطلاق جواز العرض على صفاته تع لانه شايع في الحادث فيوهم الخلاف فلا
يرد ان اذن الشرع لم يرد باطلاق العرض على صفاته تع فكيف يصرح في التعريف
وحمل بعضهم قوله واما لانه عرض على مذهب الكرامية ورد بان هذا التعريف تعريف
الاصحاب قوله الى اكثر من جوهر واحد اي يمكن وجود في جوهر واحد لانه تع قادر على
ان يخلقها في الجوهر الفرد وما ذكره الشارح مبني على ان الله تع لا يتصف بشيء من الاعراض
لم يجر عادته بخلقه فيها وان كان ممكنا كما دل عليه الاستقراء ويؤيده ان الله تع لا يتصف بشيء
من الاعراض المحسوسة فانها تابعة للمزاج المستلزم للتركيب المنافي للوجوب الذاتي و
امكان خلقها في الجوهر الفرد مبني على ان وجودها غير مشروط بالمزاج عندنا خلافا
للفلاسفة قوله ولك ان تستدل اه بان تقول ان الاعراض لا تبقى زمانين والا لكان
البقاء معنى قائما به فيلزم قيام العرض لكنه مسلك خاص بالاشعري مردود عند الجمهور ولذلك
حدوثها بوجه مقبول قوله اذ القصد للايجاد والموجود ولو لم يكن الاثر المختار حادث يلزم ان
ان يكون قديما فيكون القصد الى ايجاده حال وجوده وهو محال قوله يجوز ان يكون تقدم
القصد الكامل احتراز عن قصد واحد منا لانه لقصوره واحتياجه الى الالات وتحريك
الاعضاء يتخلف عنه الحق واما قصد القديم لكونه كاملا ربما يستلزم الحق عقلا بحيث
يمتنع تخلفه عنه زمانا فيكون ذلك الحق قديما زمانيا مستندا الى قصد قديم متقدم عليه
بالذات وجه هذا الاعتراض هو الامدي ذكره في شرح المواقف قوله اي مستمر مستتره
به لان القدم بمعنى عدم المسبوقية بالعدم لا يستلزم استمرار الوجود بحسب المفهوم والحق
وذلك فالتغير للتصريح بالمقصود بيان ان القدم ينافي العدم وما يطرأ عليه العدم

لايكون قديما والالزم تخلف المعلول عن العلة التامة قوله ان قلت يجوزان بمعنى ان طريان
العدم على القديم انما يستلزم تخلف المعلول عن العلة التامة لو كان ذلك القديم مستندا
الى الموجب بلا واسطة او بواسطة شرط قديم ولو كان بواسطة شرط حادث على سبيل
التعاقب غير متناهية في جانب الماضي ومتناهية في جانب المستقبل فيكون ذلك
المستند قديما العدم مسبوقية بالعدم لتحقق علته التامة وهي الموجب القديم مع
واحد من تلك الشروط ولا يكون مستمرا لجواز طريان العدم عليه اذ يجوز ان ينتهي الشرط
في المستقبل قوله يبطله برهان التطبيق لانه يجري في الامور المتعاقبة والمجتمعة فلا
بد ان ينتهي تلك الشروط الى شروط تستند الى الموجب بلا واسطة فيكون قديما مستمرا غير
ممكن الزوال لامتناع تخلف المعلول عن علته التامة فالمستند الى الموجب القديم قديم
مستمر لا يطرا عليه العدم قوله نعم يرد اه قال بعض الفضلا وفيه نظر فانا ننقل
الكلام الى سبب زوال ذلك الشرط العدمي او الى شرط زواله فاما ان يكون ذلك السبب
او الشرط عدميا او وجوديا فان كان عدميا ننقل الكلام الى سبب زواله وشرط زواله
وان كان وجوديا ننقل الكلام الى سبب وجوده او شرط وجوده فهلم جرا فيلزم التسلسل
التسلسل في العدمات وليس بمحال قلنا هذا التسلسل وان كان في العدمات لكنه
تسلسل مطابق لما في نفس الامر وهذا ايضا محال على ان عدم الشيء اذا هو بحصول
وجوده فالتسلسل في زوال العدمات يستلزم التسلسل في حصول الوجودات
فهذا التسلسل محال بلا نزاع واجاب بعضهم بان ذلك الامر العدمي اما مستند الى
الموجب بلا واسطة او بواسطة الشرائط العدمية لا الى نهاية او الى الممتنع بالذات
وايا ما كان يمتنع زوال العدم اما على الاول والثالث واما على الثاني فلان زواله
لا يكون الا بزوال تلك الوسائط الغير المتناهية وزوالها يستلزم امورا موجودة
غير متناهية وهو باطل ببرهان التطبيق **قال** الشارح واما الاعيان فلانها
لا تخلو استدلالا على جميع حدوث الاعيان وان كان حدوث بعضها معلوما بالمشاهدة
قوله عن الحركة والسكون ولو قال لا تخلو عن الحركة وما يقابلها لم يرد ان الحدوث

قوله

قوله وهذا معنى قولهم اه يعني انهم ارادوا بالحركة والسكون الكون الثاني بعد
الكون الاول فتسامحوا في جعل الكون الذي هو شرط تحقق الحركة والسكون
جزء منهما وقيل ان منهم من قال هما مجموع الكونين ومنهم من قال هما الكون الآخر
وعلى الاول يرد ما اورده المحشي الخيالي من انهما لا يمتازان بالذات على ان المتبادر
المتكلمين قد اتفقوا على وجود انواع الاكوان اربعتها ولا وجود للحركة عند من
لا يقول ببقاء الاكوان والاكثرون على انها الكون الثاني ويرد عليه على القول ببقاء
الاكوان يكون كون واحد هو حركة وهو بعينه وفي مكانه هو سكون وليس فيه كثير بعد
اذ قد اطبقوا على ان اختلاف انواع الاكوان ليس بالفصول الذاتية بل بالعوارض
والموجود منها حقيقة ليس الا نفس الكون قوله لما فيه من تسليم المدعي وهو حدوث
الاعيان لقول السائل لم لا يجوز ان يكون الحدوث لكن لما كان تسليم الحدوث غير مستلزم
خلو العين عن الحركة والسكون لجواز الخلو كما في الحدوث اشار الى جواب آخر
بقوله على ان الكلام اه لكن فيه ان ما تعددت الاكوان يخلو ايضا عن الحركة
والسكون من آن حدوثه الا ان يقال ان لهذا العين حركة او سكون وهو كاف
في انه لا يخلو عن الحدوث واعترض بان تخصيص الكلام بما تعددت عليه الاكوان
يفوت اثبات حدوث اثبات جميع الاعيان واجيب بان العين لم تتعدد عليه
الاكوان مستغن عن البيان قوله وهي غير باقية هو مذهب الاشعري والاولى
وقد ثبت حدوثها ذكره العصام قوله على النقيض وهو يستلزم عدمها اه
المنافي لقدمها وكون السكون جايز الزوال ينافي القدم لموجب لعدم الزوال وفيه ان الا
مكان الذاتي لا ينافي القدم قوله وقد عرفت فيه اي عرفت ان العدم ينافي القدم لا مناف
امكانه اياه ذكره العصام وتفصيله ان هاهنا قياسا هكذا كل سكون يجوز عدمه
يمتنع قدمه ينتج ان كل سكون يمتنع قدمه فيرد عليه ان معنى الصغرى ان كل سكون
يجوز عدمه نظرا الى ذاته ومعنى الكبرى ان ما ليس يمتنع عدمه في الجملة اي لا بالذات
بالذات ولا بالغير يمتنع قدمه في الجملة فلا يتكرر الاوسط الا ان يقال معنى قوله اي كل

ان كل ساكن يجوز عدمه اذ ليس فيه امتناع ما قوله لان كل جسم قابل للحركة معناه
قبولا بالفعل قوله بالضرورة اي بالمشاهدة لان الجسم منحصر في الفلكي والعنصري
وفيه ان الانحصار ممنوع ولو سلم فحركة كل واحد غير مشاهدة او يمنع قابل الحركة
انه لا امتناع في حركته اذ الاجسام متماثلة فيجوز ان ينتقل كل منهما الى حيز الاخر
وفيه ان لا نسلم تماثل الاجسام قوله لزم ثبوت الحادث في الازل وفيه منع لثبوته في
الفلك قال الطولي الحيالي لم يرد سؤال ان الحدوث انه لا يكون داخلا في السكون
وجه انه يلزم عدم اعتبار اللبث في السكون وهو خلاف العرف واللغة فلذا اخره
الشارح قوله فلا يمتاز ان بالذات ويلزم ان يكون الشيء في الآن الثاني متصفا
بالحركة والسكون معا ولا يقول به فلا بد ان يصرف كلامه عن ظاهره كما صرفه الشارح
قوله والحق آه هو ما ذكره الشارح بعينه بقوله فان كان مسبوقا آه قوله والحق
وهذا ظاهر الى كون هذين التعريفين صحيحا ظاهر عند الاشعري القائل بتجدد الا
كوان لحسب الانات لعدم بقاء الاعراض اذ ح يتحقق التعدد والكون الاول والثاني
واما على القول ببقاء الاكوان ففيه اشكال لانه اي كل في قولهم كونا ثانيا في مكان
اذ لا معنى ح للكون اولا وثانيا لعدم تعدده وانه اذا حدث شيء في مكان واستقر
فيه نعم يلزم ان لا يكون كونه في الآن الثاني حركة لعدم كونه في مكان ثان ولا سكونا لعدم
كونه كونا ثانيا قوله جوازه لا يستلزم وقوعه لجواز ان لا يخرج من القوة الى الفعل فيجوز
ان يوجد سكون قديم مستمر الى الابد مع كونه جائز الزوال ح ان لم يستلزم طريان العدم
لكنه يستلزم سبق العدم عليه لان القدم ينافي طريان العدم مطلقا سواء كان سابقا
او لاحقا اما منافاته للعدم السابق فلان القدم عدم المسبوقية بالعدم واما منا
فاته للاحق فلما مر قوله وبه يتم الحق وهو اثبات حدوث السكون اي باستلزام
جواز الزوال سبق العدم ثبت الحق وان لم يستلزم طريان العدم وفيه ان هذا انما يتم
اذا كان منافاة العدم للقدم ذاتيا كما في الواجب لذاته فيمتنع زوال القديم ذاتيا
واما اذا كان المنافاة بالغير كما في القديم المستند الى الموجب فلا اذ يجوز ان يكون ممتنعا

بالغير

بالغير وممكنا بالذات نعم لو ثبت ان ما ثبت قدمه يمتنع عدمه بالذات باثبات ان ما
هو قديم فهو واجب لذاته على ما ذهب اليه بعض المتاخرين يتم الكلام لكنه لم يثبت قال
الشارح الاول انه لا دليل هذا يرد على قوله والاعيان اجسام وجواهر قوله وانه يمتنع عطف
على انحصار الاعيان وهذا يرد على قوله والجسم والجوهر لا يخلو عن الكون في الحيز قوله والنفوس
المجردة وقد ذهب الى تجرد النفوس بعض المتكلمين كالغزالي وغيره قوله والجواب آه وفيه انما
يلزم اذا ثبت ان كل حادث مستند الى مرجح بلا واسطة فليستند الى قديم غيره كالعقل
الاول لان يقال ان المطلوب ههنا احتياج العالم الى القديم واما انه واجب لذاته فلا
يطلب من ههنا واذا ثبت بطلان تعدد الذوات القديمة او بطلان تعدد الصانع تم
الكلام والا فلا قوله الثاني هذا يرد على قوله اما الاعراض فبعضها بالمشاهدة قوله لان
حدوث الاعيان كالسموات ههنا فقول السموات لا تخلو عن الحادث كالحركات وما لا
يخلو عنها حادث فالسموات حادثة فيلزم كون الاعراض القائمة بها حادثة سواء كانت
مما شاهدناها او لم نشاهدها وهذا بالضرورة وعلى ما قررنا فلا دور في الكلام اذ
المراد حدوث جميع الاعراض قال الشارح الثالث الازل ليس بعبارة عن حالة مخصوصة
اي وقت مخصوص قوله بل هو عبارة له اشارة الى تعريف الازل في هما زمانان لا اول
له او زمان غير متناه في جانب الماضي والابد عبارة عن استمرار الوجود في جانب المستقبل
والسرمد عبارة عن الاستمرارين وهذا سؤال يرد على قوله فلان ما لا يخلو عن الحوادث آه
تقديره بوجهين الاول منع لزوم ثبوت الحادث في الازل بل اللازم ليس الا حوادث غير
متناهية يثبت للمعين الازلي واحد منها في كل زمان ولا بد في جواب الشارح والثاني
منع بطلان التالي لسند قدم الحادث بالنوع قوله والجواب انه لا وجود للمطلق آه فيه ان
كل جزئي حادث لوجود بدايته والمطلق لا بداية لوجوده اذ لا بد للجزئيات فالواجب على
المجيب ان يبطل عدم تناهي الجزئيات ببرهان التطبيق لانه جار في كل ما يدخل تحت
الجملة ولو على سبيل التعاقب في وجوده لما كان كل واحد من تلك الحوادث مسبوقا بالغير
كان جميعها بحيث لا يشذ عنها شيء مسبوق بالغير ايضا بالضرورة وذلك الغير لا يجوز ان

ثم قيل ان الترتيب الايرادات يقتضي جعل الثالث رابعا والرابع ثالثا فتأمل منه

ان يكون من جملتها والالزم ان لا يكون ما فرضناه جميعا جميعا بل يجب ان يكون خارجا فينقطع سلسلة الحوادث ثم قيل ان نعيم الجنان غير متناه مع تناهي كل نعيم فينتقض الجواب المذكور بها واجيب بان معنى عدم تناهي نعيم الجنان بمعنى انه لا يقف عند حد وامّا وجود ما لا يتناهى بالفعل ازلا وابدا فهو محال وقال بعضهم المطلق يتصف بالمتقابلين حادث بحدوث كل جزئي وقديم باعتبار جميع الجزئيات لانه لا بداية لوجوده ورد بانه لا بداية لوجود المطلق فكيف يكون حادثا بحدوث جزئي لوجود بداية قوله الرابع يرد على قوله ان الجسم والجوهر لا يخلو عن الكون في الحيز بطريق المعارضة لان ذلك القول ان كان قضية مهملة لا يستلزم المطلوب وهو حدوث جميع الاجسام والجواهر وان كان قضية يلزم عدم تناهي الاجسام ويلزم ان يكون الفلك الافلاك جسم حاوله وللحاوي ايضا جسم حاوله وهكذا او عدم التناهي باطل بالبرهان السلمي وبرهان التطبيق وغيره من البراهين وكذا الملزوم فلا يلزم حدوث جميع الاجسام ثم للحيز تعريفات ثلثة احدها للمشائين وهو ما ذكره في السؤال وثانيها للمتكلمين وهو ما ذكره في الجواب وثالثها لافلاطون وهو البعد المجرد المنطبق على بعد الجسم الحال فيه ولم يتعرض له لعدم مس الحاجة اليه قوله الفراغ المتوهم وشغل الجسم بالمكان معتبر في مفهومه وفراغه لمجرد وهمنا وفرضنا قال المولى الخيالي والاستدلال بان المجرد لو وجد لشاركه الباري في التجرد لكن التالي باطل والمقدم مثله امّا الملازمة فظاهرة وامّا بطلان التالي فلانه لو شاركه لامتاز عنه بقيد آخر فيلزم التركيب لانه شاركه في العارض السلبي اذ معنى التجرد عدم التحيز والشركة في العوارض خصوصا السلبية لا يستلزم التركيب فانه يجوز ان يكون حقيقة بسيطة ممتازة عما عداه بالذات مع شركته في العوارض ولو سلم شركته في ذاتي فلا نم ان ما به الامتياز ايضا ذاتي حتى يلزم التركيب لم لا يجوز ان يكون بتعيين عدمي وفيه انه لزم احتياجه تعالى الى ذلك التعيين العدمي وهو باطل قوله ما لا دليل عليه تقريره ان المجردات لا دليل على وجودها وكل ما لا دليل على وجوده يجب نفيه امّا الصغرى فبابطال الدليل الدال على وجوده وامّا الكبرى فلانه لو لم يجب نفيه لجاز ان يكون بحضرتنا جبال شاهقة

لانراها

لا نراها وتقرير الجواب انا لا نسلم الكبرى فان الدليل ملزوم والمدلول لازم وانتفاء الملزوم لا يستلزم انتفاء اللازم لجواز كونه اعم فيجوز كون الشيء متحققا مع عدم الدليل عليه كالصانع مع عدم العالم قوله على ان عدم الدليل كلام على الصغرى بمعنى ان قولكم ان المجردات مما لا دليل عليها ان اردتم به عدم الدليل عليها في نفس الامر فممنوع اذ عدم العلم لا يستلزم عدمه في نفس الامر وان اردتم عدمه عندكم فمسلم لكنه لا يفيد وجوب نفيه لجواز ان يكون موجودا في نفس الامر قوله وعدم حضور جواب سؤال قوله حدوث سائر الاعراض اي غير الاعراض المستدل بها على حدوث الاعيان كالحركة والسكون والسواد والبياض اذ لو كان حدوث جميع الاعراض فيكون حدوث بعض الاعراض دليل نفسه ضرورة دخوله في الجميع ذكره بعض الفضلاء وفيه ان تغاير العنوان كاف في دفع المصادرة فلا حاجة الى صرف الكلام عن الظاهر واعتبار حذف المضاف كما عرفت في الدرس السابق قوله ولا استحالة في اتصاف آه جواب سؤال تقريره انه يلزم ح اتصاف الواحد بالمتقابلين اي البداهة واللابداهة وهو باطل وتقرير الجواب ان اتصاف المطلق بهما جائز باعتبار الحيثيات فان الحيوان متصف بالضحك واللاضحك باعتبار الحيثيات من كونه ناطقا ولا ناطقا وفيه ما عرفت سابقا فتذكر قوله لو صح آه نقض اجمالي حاصله انه لو استلزم بداية كل واحد من الجزئيات بداية المطلق لاستلزام نهاية كل واحد منها نهاية المطلق وليس كذلك والا لزم ان يوصف نعيم الجنان بالتناهي ضرورة ان كل جزئي منها متناه فيلزم ان يكون مطلق نعيم الجنان متناهيا قوله والاصوب ان يجاب اي عن السؤال الثالث بان الجزئيات من الحركة متناهية ببرهان التطبيق فانه كما عرفت جار في الامور الموجودة متعاقبة او معا واذا كانت متناهية ذا بداية يكون المطلق الموجود في ضمن كل جزئي كذلك فيلزم حدوثه قطعا ويمكن حمل كلام الشارح على هذا الاصوب فكانه اراد انه لا يتصور حدوث كل جزئي مع قدم المطلق والا يلزم اجراء برهان التطبيق فلا اشكال في كلامه قوله والا اي وان لم يكن الكلام فيه فلا وجه لتخصيص الجسم بالذكر اذ التحيز عام قال الشارح ولما ثبت ان العالم محدث

تنبيه على وجه جعل الحدوث للعالم موضوع الحكم قوله اى الذات يعنى ان اللفظ
الجلالة وان كان موضوعا بازاء ذات الواجب الوجود لكن امتيازه عندنا انما هو بوصف
الالوهية وصار قوله الله الا بمنزلة ان يقال الذات الموصوف بالالوهية فلا يرد ما قيل
بان صيغة الفصل لا يذكر بين العالم والمبتدء لانه للفصل بين كون الخبر خبرا وبين كونه
نعت والعالم لا يصلح ان يكون نعتا وقوله الذى يكون وجوده من ذاته تنبيه على زيادة
وجود وقيل صفة كاشفة وقوله ولا يحتاج الى شيء الضمير فى يحتاج راجع الى وجوده
والمراد بالشيء الموجود فلا حاجة الى تقييد الشيء بغير ذاته واحتياج وجوده الى ماهية موجودة
بهذا الوجود لا الى موجود وان جعل الضمير الى الذات فالمراد سلب الحاجة فى الوجود وصفة
الموجودة ثم المراد بالذات الاول الشخص وبالثانى الماهية فان وجوده تعالى
من ماهيته لا من تشخصه والا لم يكتف بالضمير الذات وقوله اصلا اى لا فى ذاته ولا فى
صفاته ولا فى احواله اذ فى افعاله اذ المحتاج فى شيء من ذلك الى غيره لا يكون واجب الوجود
ولا مبدأ العالم قوله اذ لو كان جائز الوجود اعترض عليه بانه على تقرير تمامه لا يثبت
الدعوى اى كون وجوده من ذاته لاحتمال ان يكون وجوده عين ذاته انتهى والجواب ان
معنى قوله لكان من جملة العالم وهو مستلزم لمحذورين احدهما ان ما كان من جملة العالم
لا يكون محدثا له لان العالم كما عرفت بجميع اجزائه محدث فلو كان بعض اجزائه محدثا
لزم كونه محدثا لنفسه والثانى العالم اسم لجميع ما يصلح علما وجود مبدا له فيكون جميعه
من حيث هو كذلك مبدا خارج عنه وهذان المحذوران ذكرهما الشارح الاول قبيل
العلاوة والثانى بعد قيل ان الملازمة ممنوعة لان صفات الواجب جايز الوجود
وليس من جملة العالم واجيب بان المراد انه لو كان الذات جائز الوجود لكان داخلا فى
العالم لانه يصدق عليه ما سوى الله مما يعلم به الصانع بخلاف صفاته وقيل يمكن منع
الملازمة بمجموع الذات والصفة فانه جائز الوجود مع انه ليس من العالم بل بمجموع
لمجموع الذات وممكن فان المجموع جائز الوجود وليس من العالم لانه ليس ما سوى الله
لان المجموع لا ينفك من الله تعالى قوله وقريب من هذا ما اشار اليه حولها قبيل العلاوة

الاول

الاول طريقة الحدوث والثانى طريقة الامكان ووجه القرب اشتراكهما فى المحذور وهو تقدم
الشيء على نفسه هذا لكن فى كون الاول طريقة الحدوث نظر لان الشارح رد كلام المتن الى
مسلك الامكان حيث قال ضرورة امتناع ترجح احد طرفى الممكن من غير مرجح اشارة
الى قوة قول الاقدمين ان علة الاحتياج الى العلة هى الامكان والى ضعف قول قدماء
المتكلمين من ان العلة هى الحدوث شطرها او شرطها على اختلاف فيما بينهم وان قلنا
ان الاول طريقة الحدوث فالاوجه ان يقال وهذا قريب مما يقال لما عرفت من ان طريقة الامكان
هى الاقوى عند الاقدمين ولانها اسبق لانها من الحكماء ومذهبهم قوله من غير افتقار
الى ابطال التسلسل ولو قال من غير افتقار الى ابطال الدور ايضا لكان اولى لكنه مبنى
على ان الدور يستلزم التسلسل وان ذكر الشارح يذكر الدور لانهما يذكران معا قوله لاحتياجه
الى علة فان مجموع الاحاد بهذا المعنى موجود بوجود جميع اجزائه وممكن لكنه من الاحاد الممكنة
ومغاير لكل واحد من تلك الاحاد اذ الكل غير الجزء وكل ممكن موجود فله علة لابد للاحاد من
علة فان قلت المجموع بهذا المعنى لا يحتاج الى علة غير علة كل واحد من اجزاء اذ ليس فيه غير
كل واحد من اجزائه والغرض ان لكل واحد منها علة داخلة فى السلسلة هى قبله قلت
ليس الغرض بيان احتياج المجموع الى علة غير علة الاحاد بل ابطال كون كل واحد من تلك
الاحاد معللا بما قبله من غير انتهاء الى ما ليس كذلك اذ على ذلك التقدير لا يوجد شيء غير
جميع الممكنات التى هى علل باعتبار ومعلولات باعتبار فان كانت العلة الكافية فى جميعها
جميع تلك العلل لزم كون الشيء علة لنفسه وان كانت بعضا منها لزم كون ذلك البعض علة
لنفسه ولعلله اذ الكافى فى الجميع كاف فى كل جزء من اجزائه ومن جملتها نفسه وعلله فلذا ابطل هذان
لزم تعين كونه خارجا منها والموجود الخارج عن جميع الممكنات واجب فيثبت الواجب و
ينقطع به التسلسل اذ لا بد ان يستند شيء من احاد السلسلة والا لما كان علة لها فيكون
طرفا لها فينتهى به لا محالة اعترض على هذا الدليل بانه منقوض بمجموع الممكنات والواجب
فان الجميع محتاج لامكانه الى علة مع ان علته ليس الا جزءه واجيب بان الجميع من الممكنات
يحتاج الى علة هى علة الكل جزء بخلاف الجميع من الواجب والممكن فانه يحتاج الى علة

هو علة للبعض ثم اعلم ان هذا المقام ليس الا اثبات الصانع للممكنات سواء كان
متعددا او واحدا مختارا او موجبا بواسطة او بلا واسطة والكلام في اثبات الوحدة والاختيار
ونفي الواسطة مقام وبعض هذه الامور اي هو باعتبار انه الاولى بحال الصانع تعالى
لا لتوقف وجود الممكن عليه ذكره بعض الفضلاء ثم اعلم ان كون محدث او ممكن من جملة
الشيء لا يصلح ان يكون علة له مبني على دعوى ان كل علة الكل يجب ان يكون علة لكل جزء
وفيه ابحاث كثيرة منها ان الوجوب ممنوع لجواز كون كل من المجموع علة لجزء فيحصل بكل من
جزء من الكل ومجموع الامور الكل قال المحشي الشاي ان قلت الصفة منع للملازمة يعني انا
لا نم انه لو كان جائز الوجود لكان من جملة العالم وانما كان منها لو كان مغايرا للواجب لكن
لم لا يجوز ان يكون ذلك المحدث صفة الواجب او مجموع الذات والصفة فان كلا منهما جائز
الوجود لاحتياج الصفة الى الذات وامكان الجزء يستلزم امكان الكل وليسا من العالم لعدم
كونهما سوى الله قوله قلت يعني في هذا السؤال تسليم المدعى وهو اثبات الواجب ضرورة
ان تحقق الصفة وكذا الذات مع الصفة بدون الذات محال قوله وكلامنا في الجائز المباين
للواجب فلا يرد السؤال بالجائز المفارق القائم بذاته تعالى وهذا جواب آخر كما قال
بعض الفضلاء لكن الاولى كونه اثباتا للملازمة الممنوعة كما ان قوله هذا لا يضر ان دفع
للمادة التي ذكرها السائل وقيل انهم لم يقولوا ان الصفات ممكنة لما ان كل ممكن محدث
عندهم انتهى وفيه انها اذا لم تكن ممكنة فلا يخ اما ان يكون واجبة لذاتها وهو محال
او واجبة لا لذاتها ولا لغيرها فح يرد انا لا نم انه اذا لم يكن محدث العالم واجب الوجود لذاته
لكان ممكن الوجود حتى يكون من العالم لم لا يجوز ان يكون واجب الوجود لا لذاته ولا لغيره فينقض
الى جواب المحشي انه قول بامكان الصفات قوله لكن يرد عليه يعني ان اريد بالعالم في
قوله لكان من جملة العالم ما ثبت وجوده فالصغرى ممنوعة لجواز ان لا يكون منه وان
اريد به مطلق العالم فالكبرى ممنوعة اي اذا كان من جملة العالم لم يصلح محدثا له اذ المفروض
المحدثية لما ثبت حدوثه فيجوز ان يكون من جملة العالم مطلق محدثا لما ثبت حدوثه
ولا يكون حدوثه منه فلا يلزم عليه الشيء لنفسه والقول بان هذا الدليل مبني على نفي

المجردات كما عرفت سابقا وكذا الجواب بان هذا المنع لا يضر لانه اذا كان جائز الوجود
يجب انتهاؤه الى الواجب لامكانه فيثبت الواجب وكذا ما قيل من ان الشارح اجاب
عن هذا الاعتراض بقوله مع ان العالم اسم آه يعني ان المحدث للعالم لو كان جائز الوجود
لكان من قبيل ما يصلح علما على وجود مبدأ له لان الشارح يكون ممكنا فيحتاج الى مبدأ آخر وهلم
جرا فيلزم التسلسل في الامور الممكنة لا في الامور الحادثة فلذا اعترض السيد في شرح المواقف
على طريق المتكلمين وهو طريق الاستدلال بالحدوث حيث قال انما ذكر تطويل ورجوع
بالآخرة الى اعتبار الامكان وحده والاستدلال به انتهى وانما كان هذا الجواب غير تام
متين لان مقصود المحشي من اعتراضه ان الاستدلال بطريق الحدوث غير تام اذ لا يلزم من
كونه جائز الوجود كونه مما ثبت حدوثه حتى لا يصلح لذلك والجواب ان الاستدلال بطريق
الامكان ولا الكلام في سلامته وقيل لو كان شيء جائز الوجود يلزم وجوده فلعله للوجوب
وجوده واما حدوثه فلان كل ممكن حادث انتهى وفيه ان قول ممكن حادث كلية ممنوعة
قوله وحمل المحدث بالذات يعني ان الجواب عن المنع المذكور باختيار الشق الثاني و
حمل المحدث في قوله والمحدث للعالم هو الله على المحدث بالذات وانما حمل ان المحدث
بالذات الغير المحتاج الى غيره في احداثه للعالم هو الذات الواجب الوجود لكان من جملة
مطلق العالم فلا يصلح محدثا بالذات لشيء منه لاحتياجه الى العلة مما لا يساعده كلام
الشارح لان قوله ضرورة امتناع ترجيح آه صريح في ان المراد انه لا بد من استناد المحدث
الى محدث مطلق لانه هو الضروري واما استناده الى محدث مستغن عن الكل فليس
بضروري لانه مبني على بطلان التسلسل ولانه لو كان المراد ما ذكره لكفى ان يقال لو كان
جائز الوجود لم يصلح حادثا للعالم ولا حاجة الى قوله لكان من جملة العالم ولانه ح يكون
الاستدلال عائدا الى طريق الاستدلال بالامكان فلا يصح قوله وهذا قريب واورد عليه
بان حمل المحدث على المحدث بالذات يجعل الحكم عليه بقوله الله بديهيا اذ يصير المعنى ان الموجود
المستغني عن الغير واجب الوجود فلا يكون من المسائل المطلوبة بالذات ولا يحتاج الى
الاستدلال وحمل الفاضل قوله والعالم محدث على المحدث بالذات وقرر الكلام بناء

عليه وفيه ان المتكلمين لم يقولوا بالحدوث الذاتي بل الحادث عندهم ما لوجوده بداية اي
يكون مسبوقا بالعدم بخلاف القديم كما سيجيء من الشارح في بحث التكوين فحمله على ما حمله مما
لا يساعده كلام الشارح قوله اذ لا يكون من العالم اي حين عدم دلالته على نفسه
من العالم فيلزم ح كونه مبدأ وان يكون من العالم وان لا يكون منه وانه تناقض ويحتمل
ان يكون معنى قوله اذ لا يكون ح من العالم انه لا يكون حين كونه مبدأ ومدلولا من العالم الذي
هو علامة ودليل واذا لم يكن من العالم لا يكون مبدأ وقد كان حين كونه مبدأ اي لا
يكون مبدأ وان يكون من العالم وان لا يكون منه وانه تناقض فلا يكون مبدأ ومدلولا وفي
بعض النسخ بدل اذا والفاصلة والمعنى انه اذا لم يدل على نفسه يلزم ان لا يكون
مبدأ له وان لا يكون من العالم وعلى كلا التقديرين التناقض لفرض كونه مبدأ ومن العالم
وفيه انه تصحيف لان كلا الامرين لازم جزما فلا معنى للترديد فيه قوله الاول حاربة
الحدوث حاصل الاول ان مبدأ العالم لو كان جائز الوجود لكان من جملة العالم الذي
هو محدث فلا يصلح له والا لكان الشيء علة لنفسه لكونه محدثا وحاصل الثاني ان
مبدأ الممكنات لو كان جائز الوجود لكان من جملة الممكنات فلا يصلح مبدأ لها وو
جه القرب بينهما اشتراكهما في العلة والمحذور وهو كون الشيء علة لنفسه او لنفسه و
لعلله كما عرفت ولا فرق بينهما الا بالحدوث والامكان لكن الثاني هو الاقوى
والمرجح قال المولى الخيالي فالتمسك باحد ادلة بطلانه آه يعني اذا كان معنى الابطال
ما ذكره فالتمسك في اثبات الواجب باحد ادلة بطلان التسلسل افتقار الى اقامة دليل
ينتج لبطلانه فيكون افتقارا الى الابطال اذ لا معنى له الا اقامة دليل ينتج البطلان وهو
متحقق يعني قوله قد يتوهم آه انه قد يتوهم ان هذا دليل على اثبات الواجب من غير افتقار
الى اقامة دليل ينتج بطلان التسلسل وليس كذلك بل هذا الدليل من جملة ادلة ابطال التسلسل
فالافتقار في اثبات الواجب الى اقامة افتقار الى اقامة دليل ينتج بطلانه فلا يكون د
ليلا من غير افتقار الى ابطال التسلسل فلا يرد عليه ان الافتقار غير الاستلزام وما ذكره
بقوله بل هو اشارة الى احد ادلة بطلان التسلسل انه يفيد ان هذا الدليل مستلزم

لبطلان

86

لبطلان التسلسل لاحتياج في اثبات الواجب بهذا الدليل الى ابطاله والمدعى هذا الا ان هذا
الدليل اذا كان اشارة الى احد ادلة اقامتها ينتج لبطلان التسلسل يكون الافتقار اليه افتقارا
الى ابطاله وفي اختيار الشارح ابطال التسلسل دون ان يقول بطلانه اشارة الى ان معنى الابطال
اقامة دليل ينتج البطلان مطلقا اذ لو كان معناه اقامة الدليل على بطلان التسلسل
لا تصح العبارة المذكورة اذ يصير المعنى بل هذا الدليل اشارة الى احد ادلة اقيمت على
بطلان التسلسل وهو باطل اذ هذا الدليل لم يقم على بطلانه بل على اثبات الواجب هذا لكن
الحق على ما قال المحشي المدقق ان معنى الابطال اقامة الدليل على البطلان كما يشهد به
الفطرة السليمة وان قول الشارح بل هو اشارة الى احد ادلة ابطاله محمول
على المسامحة والظاهر ان يقال بطلان بدل ابطال كما في بعض النسخ قوله بمجرد خروج العلة
اه اذ لا موجود في الخارج سوى الممكن والواجب واذا ثبت الممكنات لا يجوز ان يكون علتها
نفسها ولا بعضها يجب ان يكون خارجا عنها والموجود الخارج عن الممكنات ليس الا
الواجب قوله وهي ان يقال حاصله ان ذلك الامر الخارج عن السلسلة يكون علة لبعض اما
الممكنات ضرورة كونه علة للسلسلة اذ لو كان في افرادها فلا يخ اما ان يكون الممكن
فوق علة للواجب او علة لذلك البعض وعلى الاول يلزم ان يكون الواجب معلولا و
دخول ما فرض خارجا عن السلسلة وعلى الثاني يلزم توارد العلتين المستقلتين
على معلول واحد والكل باطل فتعين كون ذلك البعض نهاية للسلسلة فتنقطع عنده
فظهر ان لزوم كون الواجب معلولا ودخول ما فرض خارجا غير متعين بل يحتمل لزوم التوا
رد على ما في شرح المواقف وفي تقرير المحشي مقصور فتامل قوله فظهر اي ظهر بما ذكرنا ابطال
التسلسل مفتقر الى اثبات الواجب لكن دليله مقدمة من مقدمات دليله فيكون الامر الافتقار
بالعكس لا كما زعم من ان اثبات الواجب دليله مفتقر الى ابطال التسلسل وفيه انه ان كان
مراد الشارح ما يقولون وليس كذلك انه لا يتم بهذا الدليل الدلالة على اثبات الواجب مع ذلك
التسلسل الى ما لا يتناهى او مع امكانه فلا يرد ما ذكره المحشي وان كان مراده ان ابطال
التسلسل مقدمة من موقوفات هذا الدليل فالحق ما ذكره المحشي وان كان مراده ان ابطال التسلسل متوقف على هذا الدليل فالحق

فيه اي قيم على بطلانه اولا منه

نعم هو واحد من ادلة اقامتها ينتج بطلانه بل هو
الفرد لو كان عبارة انه بل هو
يمكن ان يقال لزم ابطال التسلسل ولا خفاء في ان
من احد ادلة الدليل مقام على اثبات الواجب
كون هذا الدليل اشارة الى دليل اقيم على
لا ينافي كونه التسلسل وانا ينافيه كونه نفس
بطلان الدليل اجيب بانه ليس مراده ان
ذلك الدليل لفظ الاشارة انه ليس من ادلة
من ايراد التسلسل وانه اشارة اليه اذ لا يكون
بطلان هذا الدليل مستلزم لبطلان التسلسل
مفصلا عن الافتقار اذ كونه دليلا اشارة
دالا الى دليل الاستلزام كونه مستلزما
ينتجه ذلك الدليل بل مقصوده انه
واحد من ابطال التسلسل الا انه اورد لفظ
الاشارة لانه ليس صريحا في ابطال
التسلسل اذ لم يقم عليه بل على اثبات الواجب
فيكون اشارة اليه ولا يخفى انه ح يلزم
رد الفرد على تقدير حمل الابطال
على اقامة الدليل على البطلان
هذا او هو الحق الخ منه

وهو انه لم لا يجوز ان يكون
وههنا بحث العلة الى غير النهاية علة لمجموع
ما قبل المعلول الاخير الى غير النهاية بل ما قبله
السلسلة وعلة ما قبله يجوز ان يكون ما قبله
النقض بواحد منه وعلة البعض كذلك فعلى هذا
لو كان الجزء علة للسلسلة الى غير النهاية لم
يلزم كون الشيء علة لنفسه ولا لعلله لان الكل
سلسلة الصغرى علة لما هو ازيد منها بواحد فقط
ولو ورد هذا السؤال اضطر والى برهان التطبيق فالتعويل عليه
ولذا قال الامام مشهور الادلة الخ منه

ماذكره المحشي المعد المدقق قوله واعلم اني تركت السنة ذكره الدور لاحد النكتتين كما ذكرها
في الدرس السابق قوله وهي باطلان لاستحالة كون الشيء علة لنفسه وعلة لعلته لانه اذا كان
المجموع علة المجموع يكون علة لكل واحد وكذلك اذا كان واحد منهما علة للمجموع يكون علة
لنفسه والامر الثاني الذي هو علة له فان علة المجموع علة لكل واحد من اجزائه قال الشارح
ومن مشهور الادلة برهان التطبيق هذا البرهان يبطل لانتهاء الموجودات الخارجية من جزء
الواجب سواء كانت تلك الموجودات مرتبة طبعا كالعلل والمعلولات او وضعا كالابعاد
مجتمعة او غير مجتمعة كحركات الفلك او لم تكن مرتبة كالنفوس الناطقة المفارقة واما النفوس
المتعلقة بالابدان فهي متناهية لتناهي الابدان ثم السلسلة التي لا اول لها ولا آخر طريق
ابطالها ان نفرض سلسلة من مبدأ معين الى لا نهاية احدهما انا لا نلاحظ خصوصية كل واحد
من احاد الجملتين ونتوهم انطباق كل اثنين من احادهما وهذا الوجه يعم الموجود والمعدوم و
المرتب وغيره والمجتمع والمتعاقب لكن القوى البشرية قاصرة عنه فيما لا يتناهى فلا
يمكن الاستدلال بهذا وثانيهما ان نلاحظ احاد الجملتين على الاجمال ونلاحظ الانطباق
بين احادهما كذلك وقد اتفقوا على ان التطبيق بهذا الوجه يمكن في الموجودات المرتبة المجتمعة
في الوجود وانه لا يمكن في المعدومات الصرفة واختلفوا في الموجودات الغير المرتبة او غير
المجتمعة فذهب المتكلمون الى جريانه فيها لان احاد الجملتين قد اتصفت بالوجود في الجملة
فيطبق احادهما بعضها ببعض في نفس الامر واما الحكماء فذهبوا الى ان الامور المنقضية
والامور الغير المرتبة لا توصف بالتطابق واللاتطابق والاتناهي الحركات الفلكية والنفوس
الناطقة من جانب الماضي قوله فلا يرد النقض ومن جملة النقوض الواردة على برهان التطبيق ما
ذكره الامام في المطالب العالية انه سبحانه عالم بالشيء وبكونه عالما وهكذا فقد حصلت
هناك مراتب غير متناهية وهي مترتبة بالطبع وموجودة دفعة واحدة وهذا نقض قوي على
قولكم التسلسل في الاسباب والمسببات محال واجيب تارة بان العلوم لكونها اضافات امور اعتبارية و
تارة بان علمه تعالى نفس علمه ذكره عصام الملة قوله فان الاولى اكثر من الثانية يعني
ان جملة المعلومات [illegible] جملة منها [illegible] وكذا جملة المقدورات [illegible]

انها غير متناه وليس المراد انه اذا طبقت المقدورات على المعلومات لله لا يوجب تناه
المعلومات في اي وجه لو زادت عليها بمتناه والقول بتناهي المقدورات مع انها
غير متناهية بعيد فالوجه ماذكرنا بقولنا يعني آه وحاصل الجواب عن انتقاض برهان
التطبيق بمعلومات الله تعالى ومقدوراته ان الممكنات من هناك متحدة غير متكثرة لان
المتصفة بالوجود الخارجي متناهية وان كانت غير متناهية غير واقعة عندهم فالتطبيق انما
كان يجب وجودها في علم الله فهي هناك متحدة غير متكثرة لان علم الله بها واحد بسيط
لان علمه بها ليس بصور مفصلة لما ذهب اليه المحققون فلا يتصور التطبيق ومن ادلة
على بطلان التسلسل برهان التضايف وهو انه لو ذهب سلسلة المتضائفين الى غير النهاية
لزم ان يكون عدد واحد المتضائفين الآخر وهو محال لان المتضائفين متكافئان في الوجود
وهذا البرهان يجري ايضا في الة الكائن من الجانبين بانا اخذنا واحدا من احاد السلسلة
ومضاعدنا يجب ان يكون فيما قبله من الاحاد سابقية لا يكون معها مسبوقية حتى يتكافأ
المسبوقية التي في المبداء وكذا الحال اذا اخذنا واحدا منها وتنازلنا فتامل قال
المولى الخيالي وهذا البرهان يتم يعني عند المتكلمين واما الحكماء فاشترطوا الاجتماع و
الترتب قوله وبه يبطل آه قال ارسطو ومن تبعه ان النفس الناطقة قديمة بالنوع و
افرادها المتعاقبة ازلا وابدا حادثة لحدوث الابدان التي هي شروط فيضانها من المبداء
القديم فالنفوس الناطقة بعد المفارقة عن الابدان باقية غير متناهية وليس بينها
ترتب طبعي او وضعي ولا يجري التطبيق بينها عندهم وقيد بالمفارقة لان المتعلقة بالا
بدان متناهية عندهم ايضا ولا يلزم لاتناهي الابعاد مع ان لاتناهي الابعاد مبرهن
وقلنا انها وان لم تكن مرتبة بحسب لكنها مرتبة بحسب الاضافة الى الازمنة التي حدثت
فيها فنفرض جملة مبتداة مما حدث في اليوم الى غير النهاية وجملة مبداء مما حدث في
الامس كذلك ثم نسوق البرهان قوله وماذكره بعض الافاضل اي زعم ان جريان التطبيق
يقتضي التساوي في العدد مع النفوس قد تحدث في زمان اقل وفي آخر اكثر وغفل
ذلك الفاضل عن كفاية تطبيق المتناهي قلّ او كثر ولا يلزم تطبيق الفرد بالفرد

ومن ذهب الى ان النفوس قبل الابدان لقوله عليه السلام خلق الارواح قبل الاجساد بالفي عام لا يقولون بعدم تناهيها فلا يحتاج في ابطاله الى البرهان ومن ذهب الى قدمها بالشخص مثل افلاطون لا يقول بعدم تناهيها والقول بقدمها مع عدم تناهيها مرجوح لا يعبا به قوله فتامل وجهه ان علم الله تعالى شامل ما لا يمتنع العلم كما ان قدرته تعالى شاملة اي تشمل ما لا يمتنع وجوده وامكان تعلق العلم بالمراتب الغير المتناهية مفصلة ممنوع كذا نقل عنه وفيه انه يلزم الجهل على الله تعالى الا ان يقال الجهل عدم العلم بما من شانه ان يعلم قوله وتوضيحه اي توضيح عدم ورود النقض على برهان التطبيق بالاعداد والمقدورات والمعلومات المشار اليه بقوله وذلك آه يعني ان التناهي واللاتناهي فرع الوجود ذهنا او خارجا وبدون الوجود لا يتصف الشي بالتناهي وعدمه فالاعداد والمعلومات والمقدورات المتصفة بالوجود متناهية البتة اما في الذهن فلانه لا يقدر على استحضار ما لا يتناهى واما في الخارج فلان كل ما هو موجود في الخارج متناه وما لا يتصف بالوجود منها لا يكون متناهيا وغير متناه وقال الكمال كون التناهي واللاتناهي فرع الوجود محل تامل وايضا الاعداد من الموجودات الخارجية عند جمهور الحكماء انتهى وفيه ان التناهي واللاتناهي بمعنى العدم والملكة فيكونان وجوديين وان الاعداد من الامور الاعتبارية عند المتكلمين بل هي منها عند المحققين من الحكماء كما في الحواشي القديمة للدواني قوله وما لا يقال جواب سؤال مقدر تقريره اذا لم تكن الاعداد واختاها غير متناهية فما معنى عدم تناهيها وتقرير الجواب ان اطلاق التناهي واللاتناهي عليها مجاز باعتبار انها لو وجدت باسرها كانت غير متناهية بالفعل لكنها لم توجد باسرها بالفعل والا يلزم اجراء برهان التطبيق قيل عدم تناهي المعلومات ليس بمعنى عدم الانتهاء الى حد كما في المقدورات بل عدم تناهي المعلومات بالفعل والا يلزم الجهل انتهى ورد بان الجهل انما يلزم لو كان المراد انها لا تتناهى بحسب تعلق العلم الى حد وليس كذلك بل المراد انه يمكن ان يتعلق العلم به فهو حاصل له تعالى بالفعل وتلك المعلومات لا تتصف بهذا الاعتبار بالتناهي واللاتناهي لكونهما فرع

الوجود

الوجود بل اتصافهما بعدم التناهي انما هو باعتبار انها لا تنتهي في الوجود الى حد معين وانها لو وجدت باسرها كانت غير متناهية فلا يلزم الجهل قال الشارح الواحد يعني ان صانع العالم واحد قوله الواحد صفة لله او خبر بعد خبر للمبتدا وكذا ما ياتي بعده من الالفاظ والمستفاد من كلام الشارح هو الثاني وهو الحق لان كلا منها مسئلة كلامية لا بد لها من كلام تام والمستفاد النسبة الخبرية من التركيب التوصيفي لما امكنت صح جعلها اوصافا لله ويؤيد كونها اخبارا ما سيجي من الصفات السلبية لانها اخبار قوله يعني آه لما كان قول المص والمحدث للعالم هو الله في قوة صانع العالم هو الذات الواجب الوجود صار وصفها بالوحدة في قوة وصف الواجب بها بمعنى انه يمتنع الشركة في مفهوم الواجب بين اثنين لان التوحيد هو اعتقاد عدم الشريك في الالوهية وخواصها والالوهية وجوب الوجود والقدم الذاتي بمعنى عدم المسبوقية بالغير وخواصها تدبير العالم وخلق الاجسام واستحقاق العبادة والقدم الزماني مع القيام بنفسه ولهذا قال بعض الاجلة التوحيد في حق الله تعالى يحصل باحد اوجه ثلثة حصر وجوب الوجود وحصر المعبودية وحصر الخالقية والكل صحيح في قوله لا اله الا الله قيل ان الله تعالى واحد في جميع الصفات فكيف خص التوحيد في كلام المص بوجوب الوجود واجيب الخ هذه مسئلة التوحيد بعد اثبات وجوب الوجود وهذا كاف ههنا وما عداه ياتي في محله ولذا لم يلتفت الشارح الى حمله على التوحيد في صفة الخلق ردا على المعتزلة وعلى الفلاسفة القائلين بان العقل العاشر خالق العالم العناصر وعلى من قال بانه خالق الخير والشر هو النور والظلمة ثم قوله ولا يمكن ان يصدق آه هذا الحصر مستفاد من تعريف الواحد ثم استعمال الواحد في توحيد الصفات والاحد في توحيد الذات ويجوز ان يكون تفسيرا له لدفع توهم الاستدلال بناء على ان لفظ الجلالة علم جزئي حقيقي وهو لا يكون الا واحدا فذكر الواحد بعده مستدرك وسيجي من المحشي وما يتوهم من هذا التوهم باطل لان لفظة الجلالة وان كانت عند الشارح علما جزئيا حقيقيا لكن لا يجوز حملها عليه ههنا لان الجزئي الحقيقي لا يكون محمولا على شي مفرد وكما بين في محله قوله برهان التمانع سمي به لفرض التمانع في الدليل او لانه يستلزم تمانع الالهين الخ

ع الالوهية واشار بقوله المشهور الى انه غير مرضي لانه لا يخلو عن نظر كما يجيء وبقوله المشار
اليه الى ان البرهان مغاير للاية فلا تنافي بين جعل الاية اقناعية وبين جعل المشار اليه
برهانا قوله لو امكن الهان اي ذاتان متصفتان بالالوهية وخواصها فلا يرد ما قيل ان
المدعى وحدة الواجب والدليل لا يفيد الا وحدة الصانع ولا حاجة الى ان يجاب بان و
جوب الوجود يستلزم لصفة الصانع قوله بان يريد آه او بان يريد احدهما حركة زيد
ويريد الآخر عدم ارادته لان كلا منهما امر ممكن في نفسه لان السكون ضد الحركة عند المت
كلمين فيكون ممكن الوجود في نفسه وان اريد امكان الوجود لغيره فيصح مطلقا وان
كان السكون امرا عدميا وفي كلامه اشارة الى ان الارادة كالقدرة لا تتعلق الا
بالممكن لانها صفة مخصصة لاحد طرفي المقدور بالوقوع قوله اذ لا تضاد بين الارا
دتين لجواز ارادة الشخص الواحد للضدين على السوية او مع ترجيح ما لاحد
هما ان فسر الارادة باعتقاد النفع وميل يتبعه وان فسر بالصفة المخصصة لاحد طرفي
المقدور فبينهما تضاد لكنه لا يضر في المدعى لعدم اتحاد المحل للارادتين وتعرض لنفي
تضادهما توضيحا لامكانهما في نفسهما وخص النفي بالتضاد لان الارادتين وجوديان لا يتو
قف تعقل احديهما على تعقل الآخر فلا يكون بينهما تضايف ولا تقابل بالايجاب والسلب
ولا تقابل العدم والملكة فلو ثبت بين الارادتين امتناع الاجتماع كان تضادا في
نفسه وكذا الحال بين تعلقيهما فلا وجه للتوجيه المحشي على ما يجيء قوله والا يلزم عجز احدهما و
هو لازم على كل شق التردد لانه اذا تحقق مراد كل منهما لزم عجز كل منهما لان ارادة الشيء تستلزم
ارادة عدم ضده فيتحقق مراد كل منهما ينتفي مراد الآخر ذكره العصام وفيه ان الارادة
الشيء تستلزم عدم ارادة ضده لا ارادة عدم ضده فتدبر فان قلت اذا اراد احدهما
حركة زيد وجب حركته فكان سكونه محالا فلا يتعلق به ارادة الآخر قلت سكونه ممكن في نفسه
وانما جاء استحالته من جهة تنفيذ احدهما قدرته فكان الآخر محتاجا في فعله الى عدم تنفيذ
قدرته فلا يكون الها فان قلت انه تعالى موجب لصفاته فلا تتعلق ارادته باعدام صفة
من صفاته لكونه ممكنا من مفاسد التمانع قلت ما ذكر ممتنع جاء امتناعه من قبل ذاته فعجز

ويمكن اقامة برهان التمانع باجتماع
احدهما ارادتهما على حركة زيد فان
وجدت بارادتهما يلزم اجتماع فاعلين
مستقلين على معلول واحد وان
وجدت باحدهما يلزم عجز الآخر ذكره
العصام

عنه

89

عنه لا ينافي الالوهية وكذا اذا اوجد شيئا لا يبقى له قدرة عليه لكن عدم القدرة
بناء على تنفيذ القدرة ليس بعجز بخلاف ما اذا سد الغير طريق تنفيذها قوله
من شائبة الاحتياج اي في فعله وتنفيذ قدرته الى عدم سد الغير طريقه قوله
المستلزم للمحال صفة للتمانع او الامكان فالتقدير يكون محالا وفيه ان عدم المعلول الاول
ممكن مع ممكن انه مستلزم لعدم الواجب وهو محال لان عدم المعلول الى ذاته لا
ممكن ولا يستلزم عدم الواجب وانما يستلزمه باعتبار ان وجوده مقتضى الواجب
ومعنى ان المستلزم للمحال محال ان المستلزم في ذاته للمحال محال وههنا برهان آخر يسمى
برهان التوارد ذكره بعض الفضلاء وهو انه لو وجد الهان لزم ان لا يوجد شيء من الممكنات
وبطلان التالي ظاهر اما الملازمة فلانه لو وجد ممكن فاما ان يستند اليهما معا فلا يكون
واحد منهما الها او الى كل واحد منهما فيلزم مقدور بين قادرين او الى احدهما فقط
فيلزم الترجيح بلا مرجح اذ صلاحية المبدا مشتركة بينهما كما ان الحاجة مشتركة بين المم
كنات فان قلت هو محتاج الى مطلق المبدا وتاثير احدهما بمجرد اختياره دون
الآخر قلت خصوصية المعلول الى خصوصية العلة ضرورية وهذا البرهان يتمسك به في
شمول قدرته وفي كون افعال العباد مخلوقة له انتهى قال المولى الخيالي وهو لا يفيد الا واحدا
معنى لجعلها مسئلة من مسائل الفن فانها لا تكون الا نظرية وثبوت الوحدة للجزئي الحقيقي
ضروري وفيه ان المسئلة ما برهن عليه في العلم ان كانت نظرية وان كانت ضرورية فلا
يقتضي البرهان عليه بل يقتضي عدمه فالقول بانها لا تكون الا نظرية غير مسلم الا ان يقال
ان النظرية فيها اغلب وقيل ان توهم الاستدراك جار في الصفات الاتية لانها مشهورة
في ضمن هذا الاسم وفيه انها ليست ضرورية الثبوت له بخلاف الوحدة فلا حاجة الى الجواب
بان هذه الصفات مادحة فذكرها تصريحا بما علم ضمنا واشار الى انها معظم المعتقدات
قوله الوحدة في صفة وجوب الوجود يعني ان المراد ههنا الوحدة في صفة وهي وجوب الوجود
لا في ذاته وضرورة ثبوت الوحدة للجزئي الحقيقي انما هي في ذاته دون صفته وفيه انه قد عرفت
ان قوله والمحدث للعالم هو الله في قوة هو الذات الواجب الوجود فوصفه بالوحدة في قوة وصف

الواجب الوجود بمعنى انه يمتنع اشتراك مفهوم الوجوب بين اثنين في الواقع لان حقيقة التوحيد
اعتقاد عدم الشريك في الالوهية وخواصها كما مر كل منهما فالتوهم المذكور مندفع بتلك
الارادة لا بارادة الوحدة في صفة الوجوب اذ لا جزئي حقيقيا ههنا الا ان يكون مراد المحشي
دفع توهم الاستدراك بناء على ان الله تعالى جزئي حقيقي فالمتوهم بانه جزئي هو متوهم
الاستدراك والجواب المحشي بما ترى تنزلا ولا ينافي الجواب بانه ليس بجزئي حقيقي بل بمعنى
الذات الواجب الوجود فتدبر قوله وهذا التوهم مع دفعه اي اذا كان الضمير للشان والله
مبتدا وواحد خبره فيقال الله علم للجزئي الحقيقي ووحدته ضروري ودفعه ودفعه المراد
الوحدة في صفة الوجوب وما يتفرع من استحقاق العبادة وخلق العالم لا في ذاته
ردا على الكفرة الذين اعتقدوا شركة معبوداتهم له في هذه الامور فسقط ما قيل
ان المشركين لم يعتقدوا الشركة في وجوب الوجود بل في المعبودية ولا حاجة الى جوابه
بانهم يعبدون غيره منزل منزلة من اعتقد وجود غيره والا فلا يعبده والاولى ان المراد في
الوحدة في الاية الوحدة في استحقاق العبادة انتهى وذلك لان الالوهية وجوب
الوجود والقدم الذاتي وخواصها تدبير العالم خلق الاجسام واستحقاق العبادة
والقدم الزماني والقيام بنفسه على ما في شرح المقاصد فالوجوب الوجود يستلزم الاستحقاق
العبادة وغيره من خواص الالوهية من الامور المذكورة واما اذا كان الضمير راجعا الى المسئول الذي
سال المتوهم والله خبره وواحد بدلا منه او خبرا فلا يأتي التوهم عن ابن عباس قالت قريش
صف لنا ربك الذي تدعونا اليه فنزلت يعني الذي سال المتوهم وصفه هو الله احد كذا في
الكشاف قوله فلا يرد احتمال اه يعني اذا كان المراد بالالهين ما ذكرنا فلا يرد منع الملازمة
مستندا بجواز ان يكون احدهما صانعا قادرا كاملا والاخر بخلافه بان يكون معطلا او موجبا
او ناقصا فلا يمكن التمانع بينهما اما على الاول والثالث فظ واما على الثاني فلجواز
صدور الاثار عن الاخر بتوسطه الاختيار قوله فقوله في تقرير المدعى يعني اذا كان المراد بالالهين
ما ذكرنا فقوله ما يمكن ان يصدق اه محل التامل لانه يدل على ان المدعى نفي تعدد الواجب
مطلق والدليل انما يدل على نفي الصانع القادر على الكمال وهو اخص من الواجب مطلق

ونفي

ونفي الاخص لا يدل على نفي الاعم قوله الا ان يقال اي يخصص المدعى و يقال المراد الواجب على
وجه الصنع والقدرة الكاملة فيكون الدليل مطابقا للمدعى قوله او يقال اي لا يخصص بل يترك
على اصله ويبين استلزام الدليل بان المتعطل كالجماد الذي لا اثر له وكذا الايجاب نقصان
لان الموجب كالجماد بالنسبة الى موجبه كالنار في الاحراق يجب تنزيه الواجب عنه فلا يكون
المتصف بشيء منهما واجبا فلا يكون الموجب واجبا وكذا المتعطل ولظهوره تركه واذا
لم يشمل الواجب الوجود المتعطل والموجب يكون مطابقا للدعوى قوله لكن يرد اي يرد على
هذا البيان بانا لا نسلم ان الايجاب نقص كيف وهذا الواجب موجب في صفات القديمة عند
اهل الحق لا يقال ان الايجاب نقصان في ايجاد مغاير للموجب وصفاته تعالى ليست غيره كما
انها ليست عينه لانا نقول ان كان الايجاب نقصانا ففي الكل نقصان ذاتا او صفة والا
فليكن موجبا في ايجاد الذوات ايضا وقيل علة الافتقار عندهم هو الحدوث والصفات
ليست بحادثة فلا تفتقر الى الفاعل موجبا او مختارا وفيه ان الصفات لو لم تكن مستندا
الى الذات لزم استنادها الى غيره لان الممكن لا يستقل في وجوده فيلزم تعدد الواجب وعلة
الاحتياج اما الحدوث او الامكان او المجموع او الحدوث بقيد الامكان نعم هي الحدوث
عند قدماء المتكلمين والامكان عند بعض المتكلمين والفلاسفة ثم قولهم علة الاحتياج هو
الحدوث ينبغي ان يخصص بما عدا الصفات قوله والفرق الى آخره يعني ان بيان الفرق
بان ايجاب الصفات كمال والايجاب بما عداها نقصان مشكل ذكره السيد السند قال
بعض الفضلاء في بيان الفرق ان الاصحاب انما قالوا بايجابه الله في نقصانه لانها كمالات
له فينبغي ان يكون مقتضيا ذاته من غير احتياج الى غيره والا يلزم النقصان في ذاته فيكون
ذاته مقتضية لكمالاته على الكمال وانما قالوا بالاختيار في ايجاده للعالم اذ هو ليس
كمال ذاته لوجوده وعدمه في النسبة الى ذاته سواء فلا يلزم من وجوده كماله ولا من عدمه
نقصانه فينبغي ان يكون مختارا في ايجاد العالم لا موجبا والا يلزم ان يكون الجمادات الموجبة
لافعالها الايجابية وهذا محال في حقه تعالى انتهى وكذا قال المحشي المدقق وادعى وضوح
الفرق وقال بعض الافاضل ان افاضة الوجود خير وكمال فيلزم ان يكون بطريق الايجاب

انتهى يلزم ان يكون الواجب موجبا بالنسبة الى ايجاد العالم بناء على ان الوجود
خير وكمال انتهى وفيه ان كون الوجود خيرا والعدم شرا مذهب الفلاسفة فلا
يقول به اهل الكلام فلا يتم ما ذكره من التفريع مع ان الخير والكمال لا يحصل
لذاته تعالى من الامر المغاير لذاته عند اهل الحق ثم قال والقول بان الكل السلطنة
فى كون الواجب قبل كل شىء او بعده مردود انتهى قال المولى الخيالى وههنا
الاول النقض وللبحث معان وهو ههنا بمعنى المناظرة قوله النقض اى بشاهد
الجريان والتخلف او باستلزام خصوص الفساد الاول بان يقال دليلكم بمقدماته
باطل لانه جار فى هذه المادة مع تخلف المدلول عنه والثانى بان يقال لانه يستلزم
للمحال وهو عدم وجود الواجب المختار قوله او لا يحصل مقتضى الارادة جاز ان قبل ذاته
وهو لا ينافى الالوهية وانى الثانى للالوهية العجز الذى جاء من جهة الغير وسد طريق ان
القدرة عليه قوله الحل وهو النقض التفصيلى الوارد على مقدمة معينة وهى لزوم العجز
انا لا نم انه لو حصل مراد احدهما دون الاخر يلزم العجز للاخر لان عدم القدرة على الممتنع
بالغير ليس بعجز اذ هى تتعلق بالممكن الصرف الا ترى انه تع لا يقدر على اعدام المعـ
المعلول مع وجود علته التامة ولا شك ان ارادة الالهين وجود شىء يجعل عدمه بعدم
القدرة عليه من الاخر لا يكون عجزا واجيب عنه بان عدم القدرة على الممكن الذاتى بناء على
الغير طريق القدرة عليه هو العجز المنافى للالوهية فعدم القدرة على الاعدام المعلول
الممكن الذاتى بواسطة وجود العلة التامة العجز لتبعه الغير اياه انتهى وفيه انه يلزم
على هذا ان يكون الواجب قادرا على اعدام المعلول مع وجود علته دفعا للعجز فيلزم تخلف
المعلول عن علته التامة فتدبر قوله والجواب آه هذا جواب بتلخيص الدليل بحيث لا يجرى
فى مادة النقض وينزع الحل بعد ان نفرض تعلق الارادتين معا بان يريد احدهما حركة
زيد فى زمان ارادة الاخر سكونه فح لا يجرى فى صورة النقض لان تعلق الارادة واقتضاء
الذات ليسا فى زمان بل الثانى مقدم ولا يتم الحل لان كلا من الارادتين متعلقة بالممكن في نفسه
وفيه ان تعلق الارادة الكاملة جاز ان يكون ازليا على ما ذكره الآمدى فح جاز ان يفرض

معه

مقتضى الارادة والذات معا فى الازل والقول بان تعلق الذات مقدم بالذات على
تعلق الارادة كما ان الذات مقدم على الارادة بالذات غير مفيد لانه لا ينافى اجتماعهما فى
زمان فتدبر وقيل لا حاجة الى ان يفرض تعلق الارادتين معا بل يكفى اجتماعهما فى
زمان بان يريد احدهما حركة زيد واستمر الى الغد ويريد الاخر سكونه فى الغد وكذا فى صورة
النقض بان يكون اقتضاء الذات ازليا مستمرا الى زمان تعلق الارادة باعدام ما اوجبه
ذاته من صفاته فيرد النقض الذى اورده بل نقول هذا النقض غير موجه لان الماخوذ فى
الدليل تعلق الارادتين والماخوذ فى النقض تعلق الارادة والايجاب والارادة لا يمكن
ان يعارض الايجاب وهذا بمنزلة ان يقال لو تعلق ارادته بعدم ما اوجبه ذاته من وجوده
فاما ان يحصلا فيلزم اجتماع النقيضين ومع ذلك يلزم عدم وجوده عن ذاته او لا يحصل
احدهما فيلزم العجز او تخلف المعلول عن علته التامة وتقريبه هذا انه لو تعلق ارادته بابقاء الجسم
فى الحيز وتعلق ارادته ايضا بافناء تحيز ذلك الجسم مع بقائه فاما ان يحصل المرادان فيلزم خلو
الجسم عن الحيز او لا يحصل احدهما فيلزم العجز فظهر ان امثال ذلك لا وجه لايرادها نقضا
ولئن سلم ورودها فالجواب ما عرفت سابقا من ان العجز الذى حصل من قبله لا ينافى الالوهية
والمنافى لها هو العجز الذى حصل من قبل وسد طريق القدرة عليه قال المولى الخيالى اذ لا تضاد
بين الارادتين اى لا تدافع بين تعلقيهما فى هذا التفسير اشارة الى ان المراد بالتضاد
معناه اللغوى وهو التنافى مطلقا دون المعنى الاصطلاحى او اشارة الى انه من قبيل ذكر
وارادة العام وان فى الكلام مضافا محذوفا وهو لفظ التعلق لان الدليل مبنى على تعلق
الارادتين لا على نفس الارادتين فتدبر وكذا تعلق الارادة بكل منهما امر ممكن فى نفسه
وانما قال لا تدافع لجواز ارادة الشخص الواحد للضدين على التسوية او مع ترجيح ما لاحدهما
ثم التعرض لنفى تضادهما توضيح لامكانهما فى نفسهما قوله فلا حاجة الى نفيه لانه لا خلل
فى صحة الدليل على تقدير تحقق الضدين لان متعلق احدهما السكون ومتعلق الآخر الحركة
فيجوز حصول التعلقين فكان نفى التضاد عبث قبل ان الارادتين وجوديان لا يتوقف

عصام

تعقل احديهما على تعقل الاخرى فلو ثبت بينهما امتناع الاجتماع لكانا متضادين
البتة ولهذا اخصه بالنفي ورده المحشي المدقق بانه لو كان المنفي بين الارادتين تقابل التضاد
كان المثبت بين المرادين اعني الحركة والسكون اياه ايضا وليس كذلك ولو علله المحشي بعدم
كون المراد به المعنى الاصطلاحي لكان احسن انتهى وفيه ما عرفت في الحاشية على قول
الشارح اذ لا تضاد آه قوله وايضا المانع آه اي اذا اريد بالتضاد معناه الاصطلاحي يرد
عليه ان الاجتماع لا ينحصر في التضاد فان كل واحد من انواع التقابل مانع فلا كفاية في
نفيه لان نفي التضاد لا يوجب نفي العام لكون التضاد خاصا وفيه ان التعلقين وجوديان
فلو ثبت بينهما تناف لكانا متضادين لكن يرد عليه رد المحشي المدقق كما عرفت **قوله**
اي دليلهما اشارة الى ان ليس الامارة ههنا بمعنى الدليل الظني كما هو المتبادر
بل بمعنى الدليل اليقيني بقرينة المقام فلا يرد ان الظني لا يفيد في المطالب اليقينية قوله
اذ يلزم منه يلزمه العجز والاحتياج الى الغير في تنفيذ القدرة وعدم سد الغير طريقه
والاحتياج الى الغير في الوجود والايجاد او في غيرهما نقص مستحيل على الله تعالى لان الاجماع
منعقد على انه تعالى واجب الوجود وجوب الوجود مصدره كل كمال ومبعد كل نقصان
فاذا كان الاحتياج مستحيلا على ذات واجب الوجود لا يكون عاجزا واجبا فيكون حادثا و
ممكنا فلا يرد ما قيل ان اللازم الاحتياج في الايجاد وهو لا يستلزم الحدوث والامكان
بل المستلزم له الاحتياج في الوجود وهو غير لازم **قال** بعض الفضلاء ان الدليل انما
على من يقول بحجية الاجماع وايضا لا نم الاحتياج مطلقا نقص فان الواجب يحتاج في
ايجاده الى امكان المعلول وايضا اذا لزم العجز ثبت امتناع وجود صانعين قادرين
على الكمال على ما فسر به قوله لو امكن الهان كما سبق وقول الشارح وهو امارة الى
الحدوث آه يدل على ان المراد اثبات عدم تعدد الواجب مطلقا فالتغيير السابق ليس بشيء
انتهى ويمكن الجواب عن كل من هذه الابحاث الثلثة فتدبر قوله فلت حاصله ان لا نم ان
عدم حصول مراد احدهما يستلزم عجزه والا لزم ان يقول المعتزلة بعجزه تعالى في قولهم ان

ان الله تعالى اراد طاعة الفاسق وايمان الكافر ومع ذلك لا يحصل وحاصل الجواب لم يقولوا
بعجزه تعالى لان الارادة عندهم قسمان ارادة قسر لا يجوز تخلف عنها وارادة تفويض
يجوز التخلف عنها والمتعلق بطاعة الفاسق وايمان الكافر هي الارادة التفويضية دون
القسرية فلا يلزم عجزه تعالى **قال** الشارح حجة اقناعية تقييدا قناعا القاصر شدو
لا تقييدا في ما للجاهد ولا يلزم كون المثار اليه اقناعيا من كون الاية اقناعية قوله الملازمة
عادية والعلوم العادية وان كانت قطعية في الشاهد لكن لا تكون قطعية في الغائب
الا بقياسه على الشاهد وهو باطل عندنا مع ان العادة اما اغلبية او دائمية ولا تفيد
اليقين الا الثانية قوله ولعلى قال تعالى وما كان معه من اله اذا لذهب كل اله بما خلق
ولعلى بعضهم على بعض سبحان الله عما يصفون اي لانفرد كل واحد من الالهة بخلقه الذي
خلقه واستبد به ولرايت ملك كل واحد منهم متميزا عن ملك الاخرين ولغلب بعضهم بعضا
كما ترون حال ملوك الدنيا ممالكهم متميزة وهم متغالبون وحين لم تروا اثر التمايز
في الممالك والتغالب فاعلموا انه اله واحد بيده ملكوت كل شيء قوله والا اي وان لم يكن
تكن حجة اقناعية فلا تتم وفسر الفساد بما فسر دون العدم الطاري لان مقتضى التمانع
في العادة هو الاختلال لا الانعدام بالكلية لكن لا شك ان الشارح ترك لهذا الشق
في وجه البطلان فلذا لم يتعرض له قوله فلا دليل نفي الدليل مبالغة في ورود المنع لان المنع
طلب الدليل لا نفيه وهو منع لبطلان التالي وقوله بل النصوص سند في صورة الدليل والا
بلغ غضب فلا يجوز الا باعتبار المعزل قوله فلم يكن احدهما صانعا ان اراد به لم يكن كل
منهما صانعا فالملازمة ممنوعة وان اراد لم يكن الصانع الا احدهما فلا يترتب عليه عدم وجود
المصنوع قوله على انه يرد آه اعترض عليه بان ما سبق منع الملازمة فلا معنى لايراده بعينه
في العلاوة واجيب بان حاصل العلاوة ان هذا التقرير بعد ما ذكر من كون الاية حجة اقناعية
في غاية السقوط لانه مع اشتماله على صرف النظم عن الظاهر يتجه عليه ما ذكره ما ذكره بعينه و
واجيب ايضا بان السابق مبني على الظاهر المتبادر على عدم التكون بالفعل والعلاوة
مبنى على الحمل على معنى شئت قال العصام ولا يبعد احتمال اخر ارجوان يكون صوابا وهو انها

ليناف في الشرك وصلاح التوحيد بانه لو كان فيهما الهة كما في الارض لفسدتا الثبوت الشرك وان ابقى كلاهما ببركة خلو السموات عن الشرك انتهى قوله فان قلت قيل المراد به ان نظم الاية ليس مستدلا لاحتمال يكون اقناعيا او قطعيا فى ذكر من الابحاث يكون لغوا لان وضع كلمة انما هو لانتفاء الثانى لامتناع الاول قيل المراد بالسؤال ان الاية لا تدل الا على انتفاء الالهة فى الازمنة الماضية والمطلوب الانتفاء مطلقا اذ لا الحادث لا يكون الها ورد بانه انحراف عن سواء السبيل وفيه انه مبنى على التنزل والتسليم لكن الوجه هو التقرير الاول ثم حاصل الجواب ان كلمة لو تستعمل على وجهين احدهما ما ذكره السائل وهو الكثير الراجح والثانى انها لامتناع الثانى وهو قليل وكل من الاستعمالين لغوى وكلام الشارح فى شرح التلخيص ان الثانى استعمال منطقى ليس بمرضى وقد رده الشريف المحقق بان القرآن لم ينزل الا على لغة العرب دون الاصطلاح بل هذا الاستعمال ايضا من اللغة الا ان الاول هو الاشيع انتهى وفيه ان مراد الشارح انه استعمال عربى صار قاعدة لارباب المعقول وكيف يتصرف نزول القرآن على اوضاع ارباب المعقول ولم يكن المعقولات مدونة بالعربى وقت نزوله قال المولى الخيالى وهو لا يستلزم قوله وهو اما راجع الى امكان التمانع واما راجع الى عدم تعدد الصانع يعنى ان امكان التمانع لكونه محالا لا يستلزم كون التعدد محالا و لا يستلزم ان لا يوجد مصنوع بالفعل لجواز ان يوجد باحدهما ابتداء من غير وقوع التمانع لان الامكان لا يستلزم الوقوع وان عدم تعدد الصانع لا يستلزم انتفاء المصنوع بل المستلزم له هو ان لا يكون واحد منهما صانعا على السلب الكلى الذى يستلزمه وقوع التمانع وحاصل الجواب على التقديرين منع الملازمة قوله وهذا الجواب مبنى آه يعنى ان المتبادر من قوله عدم تكونهما عدم بالفعل اى لا نسلم ان امكان التمانع يستلزم تكونهما بالفعل فان امكان التمانع لا يستلزم وقوعه فيجوز ان يوجد بارادة احدهما قبل وقوعه كما عرفت على التقديرين اى تقديرا ان يراد لزوم عدم التكوين بالفعل فان المستلزم له الوقوع لا الامكان قوله على تقدير آخر اى

عدم

> ونظر ابن الحاجب الى الاستعمال الثانى فوجد انها تدل على انتفاء الاول لانتفاء الثانى اى يعلم به ذلك فاعترض على من قال انها لانتفاء الثانى لانتفاء الاول بان الاول ملزوم والثانى لازم وانتفاء الملزوم لا يدل على انتفاء اللازم بل الامر بالعكس وخفى ان كلا الاستعمالين ثابت وان الثانى متفرع على الاول فان لو لما دل على انتفاء الثانى لانتفاء الاول علة لانتفاء الثانى فربما يخفى انتفاء الاول فيستدل معلوما عند السامع دون الاول على العلة عليه دلالة عقلية بالمعلول وانتابه ذوق وضع وغلط ابن الحاجب وارادات زح فى اخر الاستدلال كلمة لو مقوله فتضع الخبط. منه

اى عدم التكون بالامكان فان امكان التمانع يستلزم امكان عدم التكون لكن بطلان اللازم ممنوع فتدبر اى تدبر فى تحرير العلاوة حتى يظهر اندفاع ما قيل ان ما سبق على العلاوة منع الملازمة فلا معنى لايراده بعينه فى العلاوة ويحتمل ان يكون وجهه الاشارة الى توجيه آخر لدفع هذا السؤال ما سبق قوله فلانه ترجيح قيل يجوز ان يكون لبعض الممكنات خصوصية بالنسبة الى احدهما فلا يلزم الترجيح بلا مرجح واجيب بان مقتضى القادرية ذات الاله ومصحح المقدورية امكان الممكن فيكون النسبة على السوية قوله على تقدير التمانع الغرضى بان يكون تقدير الدليل هكذا لو امكن الهان لم يتكون السماء والارض لانه يمكن التمانع بينهما فى الايجاد بان يريد كل منهما الاستقلال فيه فتكونهما على تقدير التمانع اما بالقدرة جميعا فيلزم نقص قدرتهما او بكل منهما فيلزم التوارد او باحدهما فيلزم الترجيح بلا مرجح فيرد منع الملازمة بان لا نم انه لو تعدد الاله لم يتكونا لان تعددهما لا يستلزم التمانع فى الايجاد عقلا حتى يلزم المحال بل امكانه وهو لا يستلزم الوقوع فيجوز تكونهما قبل التمانع بارادة واحد منهما وتفويضه الى الآخر وان قال ان التمانع العادى كائن بين الحاكمين المستقلين قوله واما على الاطلاق اى الترديد المذكور اما ان يكون مطلقا عن قيد عبارة التمانع فنختار الشق الاول وهو تكونهما بمجموع القدرتين و قلنا هو لا ينافى كمال القدرة بحسب تعلق الارادة على هذا الوجه اى بان يكون للقدرة الاخرى مدخل فيه وانما المنافى له ان يتعلق الارادة بوجود المقدور بدون مدخلية القدرة الاخرى فيه وكان واقعا بمجموعهما فانه يستلزم نقصان القدرة لان كمال القدرة ان يكون على وفق الارادة وهذا كما فى افعال العباد عند الاستاذ فانه ذهب الى انها واقعة بمجموع قدرة الله وقدرة العبد على انهما مؤثرتان وان قدرته وان كانت كاملة وكافية فى حصولها لكن ارادته تعالى تعلقت بان يكون القدرة العبد ايضا مدخل فيه قوله اختيار الثالث ولا نم الترجيح بلا مرجح بل المرجح الارادة المذكورة او التفويض المذكور من احدهما وفيه ان هذا غير معقول من الصانع القادر لانه لا يخلو عن التسلط من احدهما الى الآخر ومقهورية الآخر فتامل قال المولى الخيالى

والتحقيق اى التحقيق فى ان الاية قطعية او اقناعية لانها ليست قطعية على اى معنى حملت
ولا اقناعية على اى معنى حملت بل انها ان حملت على نفى تعدد الصانع مطلقا او مؤثرا بالفعل
اولى فهى حجة اقناعية فانه يرد منع الملازمة ان اريد بالفعل ومنع انتفاء اللازم ان اريد بالا
مكان سواء اريد بالفساد الخروج عن النظام او عدم التكون لكن الظاهر من منطوق الاية
نفى المؤثر فى السماء والارض اذ ليس المراد بالظرفية من قوله لو كان فيهما المعنى الحقيقى
اى التمكن لتنزهه تعالى عنه فالمراد التأثير والتصرف فيهما فالملازمة قطعية والاية
حجة قطعية اذ تأثير الالهين فيهما على سبيل التوارد بان يوجد بكل منهما على حدة محال
اذ التوارد باطل فتأثيرهما اما على سبيل الاجتماع بان يكون لمجموع قدرتيهما
والتوزيع بان يكون احدهما مؤثرا فى بعض والاخر فى بعض آخر فلو امكن الالهان مؤثران
فيهما على سبيل الاجتماع والتوزيع لا مكن التمانع بينهما لان كلا منهما تام القدرة والتمانع
محال لاستلزامه المحال فيلزم انتفاء الكل ان كان التأثير على سبيل الاجتماع بناء على امكان
التمانع بينهما فلا يكون كل منهما واحد منهما صانعا ويلزم انتفاء البعض ان كان على سبيل
التوزيع بناء على امكان التمانع فلا يكون احدهما صانعا وذلك الانعدام لان احد الالهين
جزء علة تامة للمكان على التقدير الاول وعلة تامة للبعض على التقدير الثانى فيفسد
العالم بمعنى انه لا يوجد هذا المحسوس لان التعدد يستلزم امكان التمانع المستلزم لان
لا يكون احدهما صانعا المستلزم لنفى العالم كلا على تقدير الاجتماع او بعضا على تقدير
هذا التوزيع قال المحشى المدقق يجوز ان لا يعدم كون احدهما صانعا فلا يلزم انعدام
الكل والبعض وان اراد انعدام الكل والبعض بالامكان فانتفاء اللازم ممنوع فكأنه
غفل عن امكان التمانع المأخوذ فى الدليل فى عدم كون احدهما صانعا لازم لامكان
التمانع اللازم لامكان التعدد ومن هذا القبيل ما قيل انه يلزم الفساد ولو اجب التعدد
عدم كون احدهما صانعا ولم يثبت قوله ويمكن آه اى يمكن توجيه الملازمة
فى الاية بحيث تفيد نفى تعدد الصانع على وجه القطع مطلقا سواء كان مؤثرا بالفعل
اولا وهو ان يقال المراد بالفساد عدم التكون بالفعل فلو امكن تعدد الواجب الذى من
شانه

من شانه التأثير والايجاد لم يكن العالم ممكنا فضلا عن ان يكون موجودا الان وجوده
فرع امكانه لكونه حادثا والازل وان كان العالم ممكنا حين تعدد الواجب لامكن
التمانع بينهما ضرورة كل منهما تام القدرة وتحقق مصحح المقدورية اعنى امكان
المصنوع ومحال لاستلزامه المحال فلا يكون العالم ممكنا لان امكان التمانع لازم لمجموع الا
مرين اعنى التعدد وامكان شىء من الاشياء فاذا فرض التعدد يلزم ان لا يمكن شىء من
الاشياء حتى لا يلزم امكان التمانع المستلزم للمحال فسقط ما قيل وفيه نظر لان انتفاء امكان
العالم لا يستلزم عدمه لو جواز كونه واجبا انتهى اذ عدم كون العالم واجبا على ما
من ان العالم بجميع اجزائه حادث اذ هو اعيان واعراض وكل منهما حادث والواجب
لا يكون حادثا وقيل هذا التقرير حاصل ما ذكره الشيخ فى شرح المقاصد انتهى وفيه انه يلزم
ان يكون مراده فى المقاصد بقوله لم يتكون السماء والارض لم يمكن تكونهما وان يكون مراده
على التقدير التمانع الفرضى فالاولى ان يقال يمكن حمل ما فى شرح المقاصد على هذا التو
جيه لا ان هذا التوجيه حاصل ما فى شرح المقاصد فتأمل فقيل يرد على هذا التوجيه انا لا نم
ان التعدد المستلزم لامكان المحال محال وانما يلزم استحالة التعدد اذا استلزم آه
نفسه فلا يفيد الدليل شيئا ثم قال الحق ان البرهان المشار اليه بالاية هكذا لو تعدد
الواجب بذاته لا انتفى السماء والارض لان التعدد يوجب الامكان والامكان يوجب انتفاء
الواجب وانتفاء الواجب يوجب انتفاء الممكنات واللازم باطل فكذا الملزوم قال المولى
الخيالى لو اريد باللازم عدم التكون نقل عنه وتقرير الدليل هكذا لو وجد الصانعان
لامكن التمانع بان يريد كل منهما ايجاد المصنوع على وجه الاستقلال فامكان ان لا يوجد
المصنوع مع وجود علته التامة وهى ارادة كل منهما لامتناع ان يوجد بهما او بكل
منهما او باحدهما لكن حمل الفساد فى الاية على هذا المعنى مما لا يخفى بعده انتهى قوله
لامتناع متعلق بقوله فامكن ان لا يوجد آه ووجه البعد ان ارادة عدم التكون
من الفساد خلاف الظاهر خصوصا اذا قيد بالامكان لا سيما تقييد بقوله مع وجود
العلة العلة التامة لكن مع بعده يتم امر الدليل لتحقق الملازمة وانتفاء اللازم قطعا

اما الملازمة وانتفاء الملازمة فلان التعدد يستلزم امكان التمانع وهو يستلزم عدم التكون بالامكان مع وجود علته التامة واما انتفاء اللازم فلان عدم المعلول مع وجود علته التامة ممتنع والا لم تكن علة التامة علة تامة قال بعض الفضلاء انا لا نم ان عدم المعلول مع وجود علته التامة ممتنع لان وجوب وجود المعلول عند وجود علته التامة وجوب بالغير وامكان عدمه مع وجود علته امكان بالذات والامكان الذاتى لا ينافى الوجود بالغير الا يرى ان صفاته تعالى مع وجود علتها التامة هى ذاته واجب الوجود بالضرورة مع ان عدمها ممكن بالامكان الذاتى بمعنى ان وجودها ليس بضرورى بالنسبة الى ذاتها فعلم ان الضرورة بحسب الغير لا ينافى سلب الضرورة بحسب الذات انتهى وفيه ان امكان عدم المعلول بالنظر الى ذاته امكان ذاتى واما بالنظر الى كونه مقتضى علته مع وجود علته فعدمه ممتنع فكذا عدم صفاته ممكن بالذات بالنظر الى ذاتها واما بالنظر الى كونها مقتضى الذات ممتنع فتدبر **قوله** فيلزم ان يكون اذا كان كلمة لو لا تفيد الا الدلالة على ان انتفاء الثانى لانتفاء الاول فى الزمان الماضى فيلزم ان يكون المفهوم من الاية الكريمة ان انتفاء تعدد الالهة وانتفاء الفساد امرين متقررين معلومين للسامع وان الحق هو تعليل الانتفاء الثانى بالانتفاء الاول كما فى قوله لو جئتنى لاكرمتك فانه يدل على ان الامرين كانا معلومين للسامع لكن غرض المتكلم تعليل عدم الاكرام بعدم المجىء وهو ليس من الاستدلال بل الحق منه بيان تحقق عدم تعدد الصانع فى جميع الازمنة بدليل عدم تحقق الفساد والاية لا تفيده فلا يكون الاستدلال الا ولا الاشارة الى برهان التمانع **قوله** ولو سلم اى لو سلم دلالة الاية على ان انتفاء الالهة فى الزمان الماضى بسبب انتفاء الفساد فيه لم يتم الحق وهو وحدة الصانع مطلقا وذلك لان المعنى انه لو تعدد فيهما الهة فى الماضى لفسدتا فى الماضى لكنهما لم تفسدا فى الماضى فلم يتعدد الالهة فى الماضى فلا تعدد فى الحال والاستقبال والا لكان ما حصل به التعدد حادثا واللازم باطل لان الحادث لا يكون الها فيكون الصانع واحدا وفيه ما عرفت سابقا ان مقصود السائل ان نظم الاية ليس استدلالا فالمباحث السابقة لغو ومحصل الجواب ان نظم الاية

وانما يمتنع بالغير انما يستلزم ممتنعا بالذات من حيث انه ممتنع فان المفتقر عدم المعلول الاول عدم الواجب من حيث انه ممتنع وجوب الواجب واما بالنظر الى ذاته فلا يستلزم عدم الواجب والا لم يكن ممكنا بالذات لانه لو كان الملزوم ممكنا واللازم ممتنعا يلزم جواز تحقق الملزوم بدون اللازم فيبطل اللزوم بينهما

يحتمل

يحتمل الاستدلال بيان ان كلمة لو قد تستعمل فيه وان كان استعمالها فى المعنى الذى ذكره السائل كثيرا ثم بها فتقرير المحشى انحراف عن سواء السبيل ذكره العصام لا اقول ان كلام التقريرين صحيح بل فى تقرير المولى المحشى دقة فتامل ثم اعلم انه يجوز التمسك فى اثبات التوحيد بالدلائل النقلية لان صحة الدلائل النقلية غير متوقفة على ان الله تعالى واحد ذكره الاصفهانى فى شرح الطوالع للبيضاوى **قال** الشارح القديم هذا تصريح بما علم التزاما لم يرد الالتزام الجزئى فلا ينافى قيل فيه ولو وجه فى التصريح عدم الوثوق بالضمنيات لاسيما فى الاعتقاديات وفى وصفه به رد لظن الترادف اذ الترادف يقتضى كونه تكرارا محضا بعد ذكر الواجب وفى تنبيه على انه مستغن عن اقامة البرهان بعد اقامته على الواجب كما برهنا عليه صاحب العمدة وتنبيه على صحة اطلاقه عليه تعالى قيل **قوله** هذا تصريح دخل على المقرر بان ذكره تطويل والجواب عنه بان المحصل لا يعتبر بالضمنيات لانه فى بيان الاعتقاديات فى تدبير بتصريحه بما علم ضمنا والتزاما الرد مذهب مخالفه وهذا يجرى فى كل ما ظن فيه الاعادة والتكرار وقيل اذا جعل القديم خبرا بعد خبر لا صفة بعد صفة كما عرفت ان الاول هو الراجح فى المسائل الاعتقادية وجعل تعريف المسند لقصره على المسند اليه لم يكن تصريحا بما علم التزاما وضمنا وفيه انه كيف يصح الحصر مع ان صفاته تعالى قديمة الا ان يراد القديم بالذات وقدم الصفات انما هو بالزمان **قوله** اذ الواجب آه على دعوى المتن على التصريح والايراد ان الدليل يفيد الا اللزوم فى نفس الامر لا العلم بالالتزام وان الوجوب كالعدم من لوازم الذات فلا معنى لجعله من لوازم الواجب دون الذات فظهر دليل آخر على القدم وهو ان هذا الذات واجب فيكون قديما والا لكان له صانع فلا يكون صانع العالم واحدا **قوله** اذ لو كان حادثا اى لاحتاج الى محدث ضرورة فيه وهذا طريقة من المتكلمين وهى المسماة بطريقة الحدوث **قوله** وقوله لكان وجوده من غيره اذ لو كان من ذاته لم يفارقه وجوده ولم يكن مسبوقا بالعدم والتالى باطل والا لم يكن لجميع ما عداه **قوله** ليس بمستقيم

رمضان

لانه لا يلزم من كون الواجب قديما كونهما مترادفين لجواز كون اطلاق القديم عليه من قبيل
اطلاق الاعم على الاخص فيكون من قبيل ظن الاعم والاخص مترادفين ولا يلزم ايضا من
كون كل واجب قديما وكل قديم واجبا الترادف لجواز كونهما متساويين فيكون
من قبيل ظن المتساويين مترادفين الا ان يقال قدماء المتكلمين يريدون با
الترادف التساوي فيكون النزاع فيه فان بعضهم على ان القديم اعم لصدقه
على صفات الواجب ولا استحالة في تعددها بل الاستحالة في تعدد الذوات القديمة
لكن قيل ان المراد بهذا البعض هم الاشاعرة ومن تبعهم وخروجهم والا تعدد للقدماء عند
هم ايضا لان القدماء اشياء متغايرة لا اولها ولا آخر ولا تغاير عندهم بين الصفات
ولا بينها وبين الذات وقيل ايضا ان القدماء مستغنية في وجودها عن الواجب لان علة
الاحتياج هو الامكان **وقوله** تصريح بان واجب الوجود هو الله وصفاته قال العصام منشأه
اما التلبيس او الالتباس اما الاول فلان كان الواجب لذاته بمعنيين الواجب لحقيقته بان يكون
ضرورة وجوده ناشئة من حقيقته والواجب لموصوفه بان يكون ضرورة وجوده ناشئة
من اقتضاء موصوفه لوجوده واستقلاله به وضع احدهما مكان الآخر حق فاتم القول بامكان
الصفات الموجبة لحدوثها بناء على اصلهم من ان كل ممكن حادث واما الثاني
فلان كان اقتضاء الواجب وجوده جعل وجوده واجبا فتوهم منه ان اقتضاؤه العلم مثلا
يقتضي كون العلم واجبا وفرق عظيم بينهما لان اقتضاء الواجب وجوده يوجب غناه في و
جوده عن موجود غيره واما اقتضاؤه وجود العلم يوجب احتياج العلم الى موجد غيره **قوله** بانه
لو لم يكن آه هذا الاستدلال على الكبرى **قال** الشارح لكانت باقية لم يوجبوا قيام الوجوب
بالصفات قيام المعنى بالمعنى لان الوجوب امر اعتباري واما البقاء فامر موجود في زعمهم او فهم
في القول بعدم بقاء الاعراض وكذا لم يوجبوا من قيام القدم بالصفات قيام المعنى بالمعنى لان
القدم ايضا امر اعتباري فلا يرد ما قال العصام ان دليل المعترض جار في القدم ايضا ثم
قيل الاعتراض يرد على قدمها ايضا فلم خص بوجوبها واجيب بان المعترض زعم لو لم تكن فراجعه
لكانت محدثة فخص الاعتراض بوجوبها **قوله** فهي باقية اه واما العرض فهو لو بقي لكان بقاؤه
غيره

لان الوجوب عدم الاحتياج الى الغير في الوجود فهو عدمي
والقدم الذاتي عدم المسبوقية بالغير والقدم الزماني عدم
المسبوقية بالعدم وكلاهما عدمي منه

غيره اذ لو كان عينه لما انفك عنه في زمان حدوثه وفي هذا الجواب نظر لان
العالم يقتضي زيادة العلم فكذا الباقي في يقتضي زيادة فكيف يكون البقاء
نفس الباقي الا ان يقال لان ما ذكر مما اوجبه كلام اهل العربية وهو غير مسلم بل معنى العا
ما يعبر عنه بالفارسية بدانا ومرادفاته من اللغات الاخر وهو اعم من ان يزيد عليه العلم
اولا **قوله** وهذا الكلام في غاية الصعوبة اي القول بتعدد الواجب لذاته في غاية الصعو
فانه مناف للتوحيد واما القول بامكان الصفات فيبنى في قولهم كل ممكن محدث ولا ينافي
التوحيد فلا صعوبة فيه لامكان تخصيص ذلك القول بما عدا الصفات كما تقرر من تخص
تخصيص القواعد الثلث ويمكن ان يكون المعنى وهذا الكلام اي الكلام في الصفات في
غاية الصعوبة لان القول بوجوبها او بامكانها يقتضي محذورا لكن الثاني اهون و
العذر بان تعدد الواجب بان يكون ذات واجبة وصفات واجبة غير مستحيل قياسا على ما
قيل في تعدد القدماء غير مقبول وكذا القول بان المراد بوجوبها لذاتها ليس من غير بل من
موصوفها الذي ليس غيرها **قال المولى** الخيالي ليس بمستقيم اي قول التساوي
في الصدق قال في التبصرة اي الشيخ ابو المعين قال المحشي المدقق يحتمل ان يكون كل
منهما او لا احدهما معنيان احدهما مشترك بينهما والاخر ان متغايران في الترادف باعتبار
المشترك وعدمه باعتبار المتغايرين فالتأييد ليس على ما ينبغي وفيه انه ليس في عبارته و
عبارة القوم ما يشعر بكونهما من الالفاظ المشترك **قوله** يرد على ظاهره لان المفهوم منه
ان وجود الصفات كالذات لا يحتاج الى شيء مع ان كل صفة محتاج الى موصوفها ويجيء
تأويل هذا التصريح وهو ان المراد بكونها واجبة لذاتها واجبة الواجب بمعنى انه ذاته كافية
في اقتضائها لا غير احتياج الى الغير والوجوب الذاتي بهذا المعنى اعني عدم الاحتياج
الى الغير لا ينافي احتياجها الى موصوفها وهذا حاصل ما نقل عنه لكن لا يرد على باطنه معنى
كون الشيء موجودا بذاته انه لا يحتاج الى الغير في وجوده اصلا لا بمعنى عدم الاحتياج
الى الشيء اصلا فيكون الصفات واجبة لانها ليست غير الذات انتهى وفيه ان الوا
جب ما يكون ذاته كافية في وجوده ولا شك ان الصفات انفسها غير كافية في

ما وجوداتها فتكون ممكنة فيرد الاعتراض على باطنه ايضا قوله جهالة بينة فان بديهة
العقل حاكمة بالصفات في وجودها محتاجة الى موصوفها ولا نعني ان احتياج الصفة الى وجود
الموصوف لا الى ايجاده والا لزم كون الصفة مخلوقة الا انه يقال ان الايجاد بمعنى افتقار
الوجود لا الاخراج من العدم فوجود الصفة يتعلق باقتضاء الموصوف وجودها وبرد بما
الاستعد لا لان الاحتياج الى اقتضاء المخصص وجوده لا يستلزم الحدوث بمعنى سبق
العدم عليه الذي ينافي القدم بمعنى عدم المسبوقية بالعدم لجواز ان يكون ذلك الاقتضاء
بالايجاد قوله وانهم قالوا اي في دفع الجهالة ان المراد بقولنا كل ما هو قديم فهو واجب
لذاته القديم بالذات اي ما لا يكون محتاجا الى الشيء اصلا والصفة القديمة ليست بقديمة
بالذات بل محدثة بالذات لاحتياجها الى موصوفها فوجودها متعلق بايجاد شيء فلاحتياجها له
فيرد عليهم انه لا ينفتح حكمهم بكون الصفات واجبة بالذات لعدم كونها قديمة با
لذات قوله حال الحدوث فانها في تلك الحالة موجودة وليست بباقية لان البقاء هو الو
جود في الزمان الثاني او استمراره قوله لكن يرد بمعنى انه اريد بان بقاء الصفة نفسها
الاتحاد في المفهوم فهو باطل لانه يضاف الى الصفة نحو بقاء العلم والقدرة فلا يكون نفس
المضاف اليه وان اريد به عدم الزيادة في الوجود الخارجي بل هو امر اعتباري يحصل في العقل
العقل من نسبة وجود الصفة الى الزمان الثاني فهو حق لكن يقولوا بان الاعراض باقية
ببقاء هو نفسها بمعنى ان ليس في الخارج الا الاعراض واما البقاء امرا موجودا في الخارج
زائدا حالا فيها كحلول السواد في الجسم بل هو امر اعتباري يحصل في العقل من نسبة
وجودها الى الزمان الثاني حتى لا يلزم القول بتجدد الاعراض في كل زمان مع انه مصادم
لشاهدة الحس وكونها متفككة عن البقاء حال الحدوث في حصول الاتصاف به بعده
لا يقتضي وجودا خارجيا للبقاء غير وجود الاعراض فيه بل يفيدان للبقاء وجودا في
العقل لان الشيء يجوز ان يتصف بالامور الاعتبارية كمعية الباري للحوادث فانه تعالى
متصف به لكن لكونه اعتباريا محضا لا يلزم كونه محلا للحوادث قوله في التكوين حيث قال
ان التكوين عين المكون الا ان قال بان الفاعل اذا فعل شيئا فليس هنا الا الفاعل

والمفعول

هذا الايراد مع انه كلام على السند وانه لا مذهب لمشايخ بخر واردلان المحققين على ان وجود الواجب عينه مع ان الوجوه مضاف الى الواجب
مسعود

والمفعول واما التكوين فامر اعتباري يحصل من نسبة الفاعل الى المفعول وليس
مغايرا له في الخارج فتامل قال المصنف والشارح الحي القادر العليم السميع البصير
الشائي المريد لان بديهة العقل جازمة الى اراد ان كبرى دليل هذه الدعوى
بديهية لان القافة تقضي بخط بديع ونظام محكم يرجع النظر عنه خاسئا وحسيرا والبديهية
تشهد لان من احدث مثله لا يكون الا بهذه الصفات فيكون موصوفا بها واما السميع
والبصير فلا دلالة عليهما من هذه الجهة فثبوتهما بالسمع او بان ضدهما من النقائص
لذا قيل وفيه ان الافعال المتعلقة بالمبصرات تدل على انه بصير واجابة الادعية تدل
على انه سميع كما قيل وفيه انه يكفي فيهما علمه فان قيل ما ذكر لا يدل الا على قادريته وعا
لميته وهكذا واما ان لها مبادي زائدة على ذاته على ما هو المذهب فلا اجيب بان اثبات
المبادي سيجيء والمقصود هنا بيان اتصافه بهذه المشتقات واطلاقها عليه تعالى في الشرع
على ان ثبوت المشتق يدل على المبداء عرفا ولغة بل بداهة وقدم الحي مع ان الحيوة مو
خر القدرة والعلم في عد المبادي فيما بعد لانه مقدار للعلم وغيره وتاخير الحيوة في باب
عد الصفات لان ثبوتها بسبب ثبوت العلم والقدرة ولم يعرف تلك الصفات لان
تعريف المبادي ذيها فيما بعد مغن عنه ولم يعكس لان تعريف المشتق لا يفيد تعريف مبدائه
اذ كل من المشتقين يحمل على الآخر في بعض المواد مع المباينة بين مبدائهما كالضا
حك والكاتب قوله على اضدادها من نقايص هذا اقناعي اذ للجاحد ان يقول لا نم ان
لها اضداد ولو سلم ان لها نقايض ولو سلم فلا نم ان من خلا عنها يجب اتصافه با
اضدادها لجواز خلو الشيء عن الاضداد كالهواء فانه خال عن الالوان والطعوم
ولذلك عدل بعضهم عنه الى اوضح منه وهو ان الخلو عن هذه الصفات نقص
يجب تنزيه الله تعالى عنه وعدل آخرون الى اوضح منه وهو ان المتصف بها اكمل
من غير المتصف فلا خلا عنها يكون الان في الكمل منه تعالى عن ذلك وهو بعد اقناع
ذكره الكستلي قوله وايضا قد ورد الشرع بها اعلم ان توقف ثبوت الشرع على
وجوده وحيوته وقدرته وارادته وعلمه واضح واما توقفه على كلامه فلان الشرع

قيل ان الافعال المتقنة لو دلت على علم فاعلها لزم كون النحلة والعنكبوت مثلا عالما لصدور البيوت المسدسة من الاول لكونها اوسع الاشكال كستلي وصدور الافعال العجيبة من الثاني واجيب بان بطلان اللازم ممنوع
مسعود

عبارة عن اوامره ونواهيه وبالجملة عن خطابه المنظمن للاقتضاء او التخيير والخطاب
من جنس الكلام بنبينا عليه السلام بالكلام لانه مستند الى القرآن فلا يرد ان ثبوت الشرع
كثيرا ما يكون بالالهام **قوله** ليس بعرض قد علم من وجوب وجوده انه تعالى ليس بعرض لكنه
قد نبه سابقا جواز التصريح بما علم ضمنا ولم يلتفت اليه هٰهنا اعتمادا على تنبيه السابق
قوله لانه لا يقوم بذاته والواجب يقوم بذاته ينتج العرض ليس بواجب من
الشكل الثاني ثم يعكس النتيجة تحصل المط ولو قدمت الكبرى لا يحتاج الى العكس ثم هٰهنا
طرق منها ان العرض محتاج الى المحل والواجب مستغن عنه ومنها ان العرض يتبع الغير في التحيز
والواجب ليس بمتحيز عن التبعية ومنها ان العرض من اقسام الممكن ومنها ان
العرض محله ان يكن واجبا تعدد الواجب وان كان حادثا من اولى بالحدوث والاولى
بنفي العرضية صفاته لانها اشبه بالعرض وكانه احتيج الى نفي العرضية عن ذاته لابهام
اطلاق النور عليه تعالى في الشرع عرضيته ذكره العصام وفيه ان بين المعتقدات لا
يوجب ان يكون لدفع الابهام بل يجب علينا ان نعتقد انه ذاته ليس بعرضي فكانه لهذا اورد
كانه ثم قال والاولى ان يقول ليس بصفة لان العرض اخص اذ لا يقال لصفاته تعالى
اعراض **قوله** ولانه يمتنع بقاؤه تقريره الواجب باق والعرض ليس بباق فالواجب
ليس بعرض والدليل على ان العرض ليس بباق لانه لو كان باقيا لكان البقاء قائما به اذ
لا معنى بلا بقاء كما انه لا معنى للاسود بلا سواد فيلزم قيام المعنى بالمعنى **قال المحشي**
الخيالي يعني ان تصور الواجب آه قد علم سابقا ان الواجب محدث لجميع ما سواه
فاذا تصور بعنوان انه محدث لجميع ما سواه على النمط البديع والنظام المحكم على ثبوت
هذه الصفات له بالبديهة لان كون العالم صادرا منه تعالى على هذا النمط يدل على
كونه عالما وكونه حادثا يدل على كونه قادرا ومريدا وكونه قادرا ومريدا يدل على كونه
حيا فح لا يرد ما يقال ان احداثه تعالى للعالم على هذا النمط انما يدل على اتصافه بالصفات
المذكورة اذا كان بلا واسطة لكن يحتمل ان يكون احداثه له بواسطة مختار صادر عنه بالايجاب
كما هو مذهب القدماء من الحكماء حيث ذهبوا ان العالم صادر عنه من غير قصد وشعور فيكون

ذلك

ذلك الوسط متصفا بهذه الصفات دون الواجب لان الايجاب بلا قصد لا يدل
على شيء من هذه الصفات وقيدنا الايجاب بلا قصد لان الايجاب بواسطة الارادة كما هو مذهب
المتاخرين من الحكماء حيث ذهبوا الى انه تعالى فاعل مختار بمعنى ان شاء فعل وان لم يشأ
لم يفعل لكن الشرطية الاولى لازمة الوقوع والشرطية الثانية لازمة اللاوقوع
بالنسبة الى ذاته لا يدل على نفي الصفات المذكورة ولذلك قالوا انه اعني الصفات
وقوله لان ذلك الوسط آه علة لعدم الورود يعني لا يرد ما يقال لان ذلك الوسط
من جملة العالم لكونه ما سوى الله وصفاته فيكون حادثا فلا يصدر عنه تعالى بالايجاب
لان اثر الموجب القديم لا يكون حادثا **قوله** ولا يخفى آه يعني ان هذا الجواب انما يتم اذا
بين ان ما سوى الله حادث ولم يقتصر على بيان حدوث ما ثبت وجوده من
الاعيان والاعراض لكن لم يثبت فيما سبق ان جميع ما سواه حادث فللمعترض
ان يقول يجوز ان يوجب الواجب جوهرا مجردا ليس بجسم ولا جسماني قديما قادرا
يكون هو الذي اوجد العالم الجسماني بالاختيار **قوله** له مدخل في بداهة الحكم ولذا اعتبر
النمط البديع والا فيمكن ان يستدل بحدوث العالم على القدرة والاختيار لان اثر
الموجب القديم لا يكون حادثا ثم يستدل بثبوت القدرة والاختيار على ثبوت العلم
لان صدور الفعل بالقصد والاختيار لا يكون الا مع العلم ثم يستدل بثبوتها على
ثبوت لانها صفة توجب صحة العلم والقدرة **قوله** وظاهر كلام الشارح آه يعني ظاهر كلامه
على ان تصور الواجب بالعنوان المذكور يدل على ثبوت السمع والبصر ايضا لكن فيه تامل
اذ لا دلالة للاحداث على وجه الاتقان عليهما لكفاية العلم بالمسموعات والمبصرات
في ذلك بل ثبوتهما كما عرفت اما بالسمع او بان نفيهما نقص من النقصان وقيل المراد بهما ادراك
المسموعات والمبصرات فيكونان من قبيل العلم فلا اشكال في الدلالة وقيل
هٰهنا جريان هذه المشتقات عليه تعالى واما ان مبادئها موجودات متغايرة فذلك
مطلب آخر يجيء في قوله وله صفات وانما قال ظاهر كلام الشارح لاحتمال ان لا
يعتبر فيه التغليب قال بعض الفضلاء لا يخفى ان الحوادث قد تترتب على وجود المسموعات

والمبصرات كما اذا وجدت صاعقة فمات من صوتها انسان وكما اذا اطلعت
صورة حسنة فحصلت شهوة فى رجل فموت الاول وشهوة الثانى حصل من الامور المسموعة
او المبصرة الداخلة فى النمط البديع فتكون مخلوقة لله ومعلومة فيكون اثبات معنى
السمع والبصر له تعالى بمعنى ادراك للمسموعات والمبصرات فى ضمن اثبات هذه
المشتقات له تعالى ومن قال انه لا يدرك امور المسموعة والمبصرة مع انه يعلم ما يترتب
عليهما من الموت والشهوة كان خارجا من اهل السنة فى قولهم انه تعالى يعلم الكليات
والجزئيات **قال الشارح** وهذا مبنى على ان بقاء الشئ آه اى الدليل مبنى آه فالملازمة
مبنية على ان بقاء الشئ معنى زائد على وجوده وبطلان التالى مبنى على القيام معناه
التبعية فى التحيز **وقوله** والحق انكار المبنى كل من المقدمتين يعنى ان البقاء ليس امرا مو
جودا كما ذهب اليه البعض بل هو نفس الاستمرار ليس امرا موجودا زائدا على الوجود كما
توهمه الآخرون بل هو نفس الوجود منسوب الى الزمان الثانى فان وجود الشئ و
كونه فى الاعيان بالنسبة الى اول زمانه يوصف بالحدوث وبالنسبة الى ما بعده يوصف
بالبقاء والاستمرار ويمتد بامتداده فيوصف بالطول والقصر والقلة والكثرة بحسب
اختلاف الاعتبار قال الاصفهانى هذا المعنى معنى بقاء الحادثات واما البقاء فى الواجب
هو امتناع العدم وقال فى المواقف بقاء الواجب ليس عبارة عن وجوده فى زمانين
هذا ثم قال الاصفهانى بقاء الشئ وجوده لاكثر من زمان واحد بعد الزمان الاول
قال العصام وفيه ان هذا التعريف يقتضى عدم كفاية الوجود فى الزمان الثانى
بل لا بد من الوجود فى الزمان الثالث الا ان يكون مراده بالزمان الاول زمان الحدوث
وهو ليس زمان الوجود عند المتكلمين فيكفى فى البقاء الزمان الثانى للوجود انتهى **قوله**
وجد فلم يبق آه دفع لتوهم التناقض بين هذا القول والقول بان البقاء ليس امرا
زائدا **قوله** وان القيام آه يعنى ان التبعية فى التحيز ليست بمساوية لقيام
الشئ بالشئ اذ الثانى يتحقق فى قيام صفات الله تعالى بذاته بدون الاول والا
لزم كونه متحيزا وفى قيام نفس التحيز بالمتحيز بدون الاول والا لزم كونه

الاول والا لزم كونه تعالى متحيزا او فى قيام النفس التحيز بالمتحيز بدون الاول والا لزم
التسلسل وفى مثل قيام العمى بالعمى بدون الاول والا لزم التحيز للمعدوم فلا يصح تفسيره
بها بل لازمه المساوى ان يكون بين الشيئين ارتباط مصحح لجعل الاول نعتا للثانى
وهذا المعنى يوجد بين العرضين والجوهرين كما يوجد بين الجوهر والعرض بل يوجد
فى المعدومين **قوله** وان انتفاء لا جسام ابطال لقوله يمتنع بقاء الاعراض بعد ابطال
دليله فان بديهة العقل جازمة ببقائها بمعاونة الحس وقولهم ان الحس يميز بين الشئ
وشبهه ويظن ان المتجدد المقتضى ويحكم بالبقاء مردود بان مثله يجرى فى الاجسام و
المحققون اطبقوا على بقائها والقول بالبقاء بمعونة المشاهدة مشترك بين الا
جسام والاعراض وايراد الدليل على خلافه باطل لكونه مصادما للضرورى وتخصيص
للضروريات العقلية بالشبهات الوهمية فالتفرقة بين الاجسام والاعراض بان الاول
لا دليل على عدم بقائه وان الثانى فالدليل على عدم بقائه تحكم بحت **قوله** نعم تمسكهم
اى تمسك الحكماء بقرينة اشتهارهم بالقول بجواز قيام العرض بالعرض وبقرينة التقابل فى
البحث فلا يرد ما قيل ان الاولى تمسك الحكماء لان المتبادر من الاضمار تمسك المتكلمين يعنى
انهم تمسكوا فى قيام العرض بالعرض بانه يقال حركة سريعة وحركة بطيئة ولا يقال جسم سريع
وبطئ الا باعتبار حركته فيكون كل من السرعة والبطء من الاولية للحركة ورده الشارح
بانه غير تام لانه ليس فى الحركة السريعة وجودان احدهما الحركة والآخر السرعة وكذا
الحال فى الحركة البطيئة فكل من السرعة والبطء حالة اضافية غير موجودة فى الاعيان **قوله**
وبهذا تبين اى بما ذكر من ان الحركة واحدة سريعة بالقياس الى حركة وهى بعينها بطيئة
بالقياس الى اخرى ظهر ان اختلاف الحركة بالسرعة والبطء ليس بالذات بل بالاضافة
ولان السرعة والبطء يقبلان الشدة والضعف فلا يكونان فصلين اذ لا تشكيك
فى الذاتى والذاتيات **قال المولى الخيالى** وعلى ان التزام آه ظاهره ان هذا المنع غير مندرج تحت
قول الشارح وليس كذلك فان المعنى بمعنى ما يقابل الذات لا يطلق الا على الامر الموجود
وايضا لا يتصور التحيز فى الامر الاعتبارى لا بذاته ولا بالتبعية فلا يكون مبنى عليه وقد

جعله ذلك لكن قوله عبارة عن عدم الزوال يشعر بانه امر عدمي وقوله وحقيقة الوجود
يدل على انه الوجود يعبر عنه باعتبار نسبته الى الزمان الثاني بالبقاء واني قلنا ظاهر
لاحتمال ان يكون مراده تفسير الكلام الشارح وتقريره على الالتزام اما قوله غير مطرد
في اوصافه اي غير شامل لها فلا يكون جامعا بخلاف التفسير باختصاص
الناعت فانه شامل لجميع افراد القيام غير مختص بقيام العرض بالجوهر كما عرفت
في الدرس السابق قيل ان لفظ غير مطرد ليس في موضعه لان الاطراد هو التلازم في الثبوت
اي متى وجد التعريف وجد المعرف فعدم الشمول لا يخل بالاطراد بل يخل بالانعكاس
فالصواب ان يقال غير منعكس وتفسير الاطراد بالشمول ارتكاب تجوز من غير بينة او
انتهى قلت يكفي في القرينة قوله في اوصافه لانه لو اراد ظاهر معنى الاطراد لقال
لدخول اوصافه فتدبر قوله وقد يدفع اي عدم كون التفسير جامعا حاصله ان عدم
شموله لا يضر لانه تفسير لقيام الاعراض والصفات ليست باعراض لكن قيل فيه
بحث فانه كلام على السند فللمانع ان يقول معنى قيام العرض ايضا اختصاص الناعت
فلم لا يجوز قيام العرض بمعنى اختصاص الناعت ومعنى قيام احدهما بالآخر بمعنى
المذكور جاز ان يكون كلاهما تابعين في التحيز للجسم فجاز ان يكون العرض
متصفا بالبقاء ونحن ههنا بصدد المنع لنفي ذلك الدليل انتهى قوله هذا رد اجمالي
لدليلهم اي دليل المتكلمين على امتناع بقاء الاعراض وهو قولهم والا لكان البقاء
معنى قائما به الخ اي نقض اجمالي لدليلهم حاصله ان دليلكم مستلزم للمح لانه مستلزم
لابطال ما هو ضروري معلوم بالمشاهدة وقد عرفت في الدرس السابق جواز كونه
ردا للمقدمة القائلة بان الاعراض يمتنع بقاؤها وحاصله ان القول بامتناع بقاء
الاعراض باطل كما ان القول بامتناع بقاء الاجسام باطل لثبوت مشاهدة البقاء
في كل منهما قوله لان اصحابنا جعلوا آه نقل عنه لما كان الحكم ببقاء الاجسام ضروريا مع
جواز عدم بقائها عند العقل كان الحكم ببقاء الاعراض ايضا ضروريا مع جواز عدم بقا
ئها اذا احتمال عدم البقاء في العقل موجود في الاعراض والاجسام ولا تفرقة بينهما حتى

يجعل

يجعل احدهما باقيا بالضرورة والآخر غير باق ومن ادعى التفرقة فليبين السبب قيل
وفيه بحث لشهادة الحس بتواتر الاعراض وانقلاباتها مع بقاء الجسم بحاله وقيل ان
لم يثبت حكم من بداهة العقل ببقاء الاجسام بمعونة المشاهدة فالقول ببقائها قول
بلا سند وان ثبت ذلك فهو مشترك بين الاجسام والاعراض فيوجب القول ببقائهما
والدليل على خلافه باطل لكونه مصادما للضرورة والتفرقة بينهما تحكم كما عرفت في
الدرس السابق وقيل يمكن التفرقة بينهما بان بقاء الاجسام واجب وعدم بقائها مح
لانه يستلزم سقوط التكليف والقصاص والجزاء واما الاعراض فلا بعد في تجددها وعدم
بقائها فلذا جعل الاصحاب الحكم ببقاء الاجسام ضروريا دون الحكم ببقاء الاعراض بل
جعلوه من احكام الجهل والحس لا يميز بين الامثال انتهى قال الشارح ولا جسم لانه مركب
ومتحيز وذلك امارة الحدوث ولا جوهر قوله لانه مركب ومتحيز وذلك امارة الحدوث
وذلك لان كل مركب محتاج الى جزئه وكل محتاج ممكن وكل ممكن حادث وكذلك كل متحيز
مقرون بالحيز الذي هو حادث لان الحيز من جملة العالم وقد تبين انه بجميع اجزائه حادث
ولما كان مقرونا بالحادث بحيث لا يوجد بدونه حادث والاولى ان يقال وذلك امارة
الامكان لانه انسب بكلامه السابق واظهر سلامة من ورود المنع لما مر من ان قولهم كل ممكن
حادث غير مسلم قال في المواقف ذهب بعض الجهال الى انه جسم فالكرامية اي موجود و
آخرون قائم بنفسه ولا نزاع معهم الا في التسمية وماخذه التوقيف ههنا والمجسمة الى
انه جسم حقيقة فقيل من لحم ودم وقيل نور يتلألأ كالسبيكة البيضاء قوله وجزء من الجسم
لانهم قالوا الجوهر اسم لما تركب منه الشيء فيلزم ان يكون كل جوهر جزءا من الجسم
والا يوجد جوهر فرد فلا يرد ما قيل انه اي يتم لو لم يكن جوهر لا يكون جزء جسم انتهى وما قيل
انه لو كان جزء الا يتجزى لكان حقير الحقير ام لم لا الصغر لا يوجب الحقارة اذا كان الصغير
مبدا لجميع العالم قوله من اقسام الممكن لان تقسيمهم الممكن الى الجوهر يدل على ان
على ان الامكان معتبر في الجوهر لوجوب اعتبار المقسم في كل واحد من الاقسام مع
ان قولهم اذا يدل على زيادة الوجود على الماهية ووجود الواجب عينه عندهم فيدل

عند الحكماء والاشعري سه

كلامهم على نفي الجوهرية عنه بوجهين احدهما الامكان والاخر زيادة الوجود فالله تعالى
منزه عن الامكان وزيادة الوجود قوله واما اذا اريد به الجوهر يطلق على معان الاول
الموجود الغني عن المحل والواجب جوهر بهذا المعنى والثاني الماهية التي اذا وجدت كانت
لا في موضوع وهذا المعنى يقتضي زيادة الوجود والشيخ ذهب الى ان وجوده عينه
فلا يطلق الجوهر عليه والامام الى ان وجوده تعالى زائد عليه فيتأول له والثالث القابل
للصفة والرابع الشيء الذي تتعاقب عليه الصفات والحكماء لا يطلقون الجوهر
عليه بهذين المعنيين الاخيرين بناء على استحالة قيام الصفات بذاته تعالى وقد
يطلق الجوهر على الذات والحقيقة ولا شك في ثبوته للواجب تعالى ذكره الشريف في حواشي
حكمة العين وقد يطلق على معنى الممكن المستغني عن المحل او المتحيز بالذات
فمجموع المعاني سبعة ذكر هذين المعنيين الدواني فالجوهر والجسم بمعنى القائم
بذاته او الموجود في موضوع لا يمتنع ثبوته تعالى وانما المنع عن وصفه تعالى به من حيث
التوقيف وايهام معنى باطل وايهام الموافقة مع المجسمة والنصارى وقال الشارح
مع تبادر الفهم الى المركب والمتحيز والممكن بزيادة قوله والممكن لكان الاولى لكونه الاولى
اشارة الى مذهب المتكلمين والثالث الى مذهب الحكماء قال الشارح فان قيل الى قوله بالا
جماع قال العصام كلمة التوحيد شهدت باطلاق الموجود فان قولنا لا اله الا الله بتقدير
لا اله موجود الا الله قوله وقد يطلق جواب آخر للسؤال وقوله مترادفة فيه انه لا اتحاد
بين مفهومات هذه الالفاظ لانه يراد بالترادف التساوي في الصدق والموجود
لازم للواجب اي لمفهومه فيكون لازما لمفهوم الثلثة فلا يرد انه لا اختصاص له بالواجب
بعد ثبوت الترادف بين الالفاظ الثلثة قال العصام ويكفي ان يقال ان الله يلزمه
الواجب والقديم والموجود ويكفي في الاذن اطلاق لفظ الملزوم قال في المواقف
ليس الكلام في اسماء الاعلام الموضوعة في اللغات وانما النزاع في الاسماء المأخوذة
من الصفات فذهب المعتزلة والكرامية انه اذا دل العقل على اتصافه بها جاز الاطلاق
وكذا القاضي ابو بكر الباقلاني لكنه شرط عدم كونه موهما بما لا يليق بكبريائه قال في المقاصد

لا يكفي

لا يكفي في صحة الاطلاق مجرد وروده في الكتاب والسنة كالماكر والمستهزئ والرائي
بل يجب ان لا يخلو عن نوع تعظيم ورعاية ادب لان الورود قد يكون بحسب اقتضاء المقام
والسياق الكلام انتهى وذهب الاشعري ومن تبعه الى انه لا بد من التوقيف وهو المختار
للاحتياط لعظمة الخطر فلا يكفي في عدم ايهام الباطل مبلغ ادراكنا فلا بد من الاذن
الشرعي وذهب الغزالي الى جواز اطلاق ما علم اتصافه تعالى به على طريق التوصيف
دون التسمية لان اجراء الصفة اخبار بثبوت مدلولها فيجوز عند ثبوته الا لمانع
واما التسمية في المسمى ولا ولاية فيه الا للاب والمالك ومن يجري مجراهما وهو منزه
عن التصرف فيه ذكره في المواقف وتوقف امام الحرمين وقال معنى الجواز وعدمه
الحل والحرمة وكل منهما حكم شرعي لا يثبت الا بدليل شرعي والقياس انما يجري في
العمليات دون الاسماء والصفات واجيب بان التسمية من العمليات وافعال
اللسان ذكره في المقاصد قوله وفيه نظر قال العصام من وجوه الاول منع الترادف
والثاني انه ان اشترط في توهم الترادف التساوي فالقديم اعم من الواجب وان لم يشترط
التساوي فهذا اعم من الله وان اكتفى بمجرد التصادق حتى يكون الاعم مرادفا للاخص
فلا وجه لجعله غير الموجود مترادفات دونه والثالث منع كفاية التوقيف على اطلاق
المراد في اطلاق مرادف آخر والرابع منع كون الموجود المشعر بزيادة الوجود لازما لله
للواجب والى هذا منع كفاية الاذن في الملزوم في الاطلاق اللازم اذ اطلاق الملزوم
لا يزيد على افادة ثبوت اللازم والثبوت لا يكفي في اطلاق اللفظ ولو كان كافيا
لم يحتج اطلاق تلك الالفاظ الى ما ذكر اذ لا شك في ثبوت القدم والوجوب والوجود للذات
انتهى قال الشارح ولا مصور اي ذي صورة اشار بهذا التفسير الى انه ليس المراد نفي
الصورة التي جاءت من قبيل الغير بل المراد نفي الصورة مطلقا والمعنى انه ليس منسوبا
الى الصورة لانه ليس بذي صورة فالتفصيل للنسبة كما في قولهم فسقة اي نسبته الى
الفسق فلا حاجة الى ما قال العصام انه جعله صيغة تسمية كالتام واللابن لكنهم
مفعول لكن انهما لم تعرف عنه في على فعال ثم قال ان الصورة وغيرها لا تثبت

للشيء الا باعطاء الفاعل فنفى الاعطاء نفى لهما مطلقا فصيغة المفعول على ظاهرها انتهى

قوله من خواص الاجسام الموقوفة على ثبوت عدة من خواصها ولذا لم يحصل لها آه

فان ذات الخواص بواسطة او بدونها ولم يقل من خواص الاجسام والسطوح لان

المتكلمين لا يقولون بالسطوح ولا بقيام العرض واراد بالمقادير المستفاد من الكميات

اعم من المحقق والموهوم وكذا اراد بقوله الحدود والنهايات اعم منهما فان قيل ان

من المجسمة من تمسك بقوله عليه السلام ان الله خلق آدم على صورته قلت انا لا نم

رجوع الضمير الى الله بل المضروب على وجهه او الى آدم ولئن سلم رجوعه الى الله فلا

محذور فيه لان الصورة بمعنى الصفة وغير ذلك قوله اي ذي حد ونهاية او المراد نفي

التحديد ونفي معرفة كنهه لان التحديد لا يكون للبسائط ذكره العصام وفيه ان التركيب

العقلي لا ينافي البسائط الخارجية وكونه بسيطا عقليا يحتاج الى البرهان وفيه رد لبعض

الكرامية حيث قالوا ان الله تعالى غير متناه من جهات خمس متناه من جهة السفل الذي يلاقي

بها العرش وسيجيء بالابطال بالمكان قوله ولا معدود وفيه انه تكرير صريح لقوله الواحد

لان الوحدة نفي الكثرة ذكره العصام وفيه ان الواحد الشريك غاية ان الملزوم لنفي

الكثرة فينتفي التكرار الصريح الصريح وقوله يعني تفسير لقوله لا محدود ولا معدود

بطريق النشر على الترتيب والمراد بالمقادير الطول والعرض والعمق قوله ولا متبعض

الى على بوجه ذكر الوجه واليد واليمين ونحوها في الشرع وقوله في له اجزاء اشارة الى

ان الفرق اعتباري ومال الكل واحد وقيل التبعيض انقسام عقلي ووهمي والتجزي

اضافة الجزء والتركيب اضافة الكل فلا تكرار ثم قيل ان كان الانحلال الى عنه التركيب وسمي

تجزيا والا سمي تبعضا لكن قيل فيه نظر لانهما مطلق الانقسام لغة وفيه ان المعتبر

في الانحلال في التجزي والتبعض لما كان هو الاجزاء يلزم ان لا يكونا بمعنى مطلق الانقسام

ولو سلم فيجوز كون العرف مخالفا للغة ثم البعض في بعضيته والجزء في جزئيته يحتاج

الى الكل والمركب والكل في تركيبه وكونه كلا يحتاج الى الاجزاء والشيء من الواجب محتاج قوله

الى المجانسة اي المراد ذلك عرفا وقوله لان معناه آه ابداء المناسبة بين المعنى الاصلي للمجانسة

والمعنى

والمعنى

العرفي فاندفع ما قيل المراد بالجنس هنا ما يعم الحقايق النوعية وقيل المراد بالماهية ما

يذكر في الجواب عن السؤال بما هو وهو الحقيقة النوعية والجنسية والله منزه عن ذلك

لاستلزامه التركيب وهذا مذهب الفلاسفة والمتكلمون على ان له حقيقة نوعية بسيطة وما

ذكره لا ينفعه وقيل ان كنهه تعالى غير معلوم لاحد فلا يتأتى السؤال عنه بما وقوله بفصول

مقومة انما اورد الجمع بالنظر الى المجانسة اي تمايز المجانسات بفصول مقومة والا فيكفي

في تمايز الواجب فصل مقوم ثم السؤال بما قد يكون عن الوصف فيقال في جواب ما زيد

الكريم قوله ولا بالكيفية اتفق العقلاء على انه لا يتصف بشيء من الاعراض المحسوسة با

لحس الظاهر والباطن كاللون والالم وكذا اللذة الحسية وسائر الكيفيات من الحزن و

الخوف ونظائرها لانها كلها تابعة للمزاج المستلزم للتركيب المنافي للوجود الذاتي واما

اللذة العقلية فنفاها المليون واثبتها الفلاسفة ذكره في المواقف فلا وجه لتخصيص المص

الكيفية بالسلب ولتخصيص الشارح الكيفية بما هو من توابع المزاج الا ان يدعى ان

اللذة ايضا من توابعه والاولى في نفي ذلك التمسك بالاجماع لان المذكور لا يوافق الاصول

الاشعرية قال المولى الخيالي واراد وابه الماهية الممكنة فيلزم ان يكون ممكنا وان يزيد آه

اي على تقدير كون الواجب جوهرا ان يكون ممكنا هف وان يكون وجوده الخاص زايدا على ما

هيته لان وجود الممكن زائد على ماهيته مع ان وجوده الخاص عين ماهيته كما قالوا

فلا يرد ما قيل ان الوجود المطلق زائد على الواجب وما هو عينه وجوده الخاص

وكذا القول بان الوجود المطلق عينه باطل كما هو رأي الوجودية قوله للقطع الا ان

الله علم لذاته تعالى الذي هو الجزئي الحقيقي والواجب هو الذي يقتضي ذاته وجوده وا

القديم هو الذي لا يكون مسبوقا بالعدم او بالغير قوله ولا شك آه وكذا اطلاق

الجواد عليه تعالى مع عدم اطلاق السخي الذي يرادفه وكذا يجوز اطلاق العلم مع عدم

جواز اطلاق العارف والفقيه والعاقل والفطن لان المعرفة قد يراد بها علم

مسبوق بالغفلة والفقه فهم غرض المتكلم من كلامه وذلك يقتضي سابقية الجهل

والعقل ما يمنع عن الاقدام على ما لا ينبغي والفطانة سرعة الادراك فيكون و

والانتفاء انتفى السبب وهو المزاج لا يوجب انتفاء المسبب وهو اللذة ونحوها مسلم

مسبوقة بالجهل وقوله اى نوع بيان وجه النظر انا لا نم ان الاذن بالشئ واذن بمرادفه فان الطبيب آه قوله لكن التجزى فان معناه قسمة الشئ الى اجزائه كما يشعر به لفظ قال بعض الفضلاء هذا سهو والصواب ان يقال يعتبر فى الانحلال كون ما اليه الانحلال مما منه التركيب لان الانحلال عبارة عن بطلان التركيب وعوده الى الاجزاء الاصلية والتجزى والتبعض عبارتان عن مطلق الانقسام وفيه انه يلزم ان يكون ذلك معتبرا فى التجزى والتبعض ايضا لان الانحلال معتبر فيهما كما فسر الشارح حيث قال و باعتبار انحلاله اليهما متبعضا ومتجزيا والحق انهما بمعنى مطلق الانقسام لغة بخلاف المعنى العرفى قوله وهذا المعنى هو الذى نفى عنه لان لهما معنى آخر مثل السؤال عن الحقيقة بما شئ على ما فى شرح المفتاح فى بيان قوله وما رب العالمين قال رب السموات والارض وما بينهما ان كنتم موقنين انه يحتمل ان يكون فرعون قد سأل عن خصوصية ذاته تعالى فاجاب موسى بالوصف تنبيها على ان خصوصية تلك الحقيقة محجوبة عن عقول البشر ومثل السؤال عن الوصف كما فى المفتاح تقول ما زيد وجوابه الكريم ونحوه وانما حمل على المعنى الذى نفى عنه تعالى لاستلزامه التركيب المنافى للوجوب واما السؤال عن الحقيقة المختصة به تعالى والسؤال عن الوصف فهو تعالى متصف به عند المتكلمين فلا يجوز تعلق غرضه بنفى ذلك واما عند الفلاسفة فلا يوصف الواجب بالحقيقة عندنا لاوصاف المتغايرة لوجوده قوله لكن يرد آه يعنى ان التقريب ليس بتام لان المعتبر فى المائية المفسرة باى جنس من الاجناس هو الجنس اللغوى بمعنى الشامل لا الجنس المنطقى اى المقول على المختلفين بالحقايق كما يدل عليه ما نقل عن المفتاح فالجنس اللغوى اعم لشموله الحقيقة النوعية ايضا فانهم يعدون البشر جنسا فلا يلزم من اتصافه بالمجانسة اللغوية التركيب فى ذاته لجواز ان يكون له تعالى حقيقة نوعية فلا بد من تميزه عما يشاركه فيلزم التركيب فى هويته لان ما به الاشتراك غير ما به الامتياز واجيب بانه يجوز ان يكون المميز امرا عدميا غير داخل فى هويته وقد عرفت سابقا ان المجانسة بالمعنى العرفى اى المشاركة فى الجنس الاصطلاحى

لا بالمعنى

103

بالمعنى اللغوى قوله لان ما هو اه بيان المناسبة بين المعنيين والقرينة عليه قوله ان يوجب التمايز بفصول مقومة فلا يرد هذا الاعتراض قال الشارح ولا تمكن فى مكان المكان فعال من التمكن لا من الكون كالمقال من القول يدل عليه قولهم تمكن لا تكون وانما ذكر قوله مكان ولم يكتف بقوله ولا تمكن مع ان التمكن لا يكون الا فى مكان للتصريح بعموم النفى ردا على المجسمة النافين عنه تعالى كل مكان غير المكان العلو ولان التمكن يجئ بمعنى الاقتدار ونفيه عنه تعالى كفر قوله متوهم كما هو مذهب المتكلمين او متحقق على ما اختاره افلاطون وهو صفة للبعد او النفوذ لانه ينقسم كالبعد الى الموهوم والمحقق وقوله سيجئ اشارة الى تفسير المكان فى اثناء تفسير التمكن وقوله قائم بالجسم اى عند المشائين او قائم بنفسه ايضا عند القائلين بان المكان بعد مجرد موجود فمنهم من احال خلوه عن الشاغل ومنهم من جوز ذلك وهم القائلون بوجود الخلاء والمتكلمون وان جوزوا الخلاء لكنهم ليسوا يقولون بوجوده بل هو عدم محض عندهم فى التعريف انه نفوذ بعد الجسم فى بعد جسم آخر بحيث يماس السطح الظاهر للنافذ الحاوى للسطح الباطن لما نفذ فيه عند المشائين ونفوذ ابعاد الجسم بكليتها فى البعد الموجود عند افلاطون ونفوذها فى البعد بكليتها فى البعد الموهوم عند المتكلمين لان المكان السطح الباطن للحاوى المماس لجميع السطح الظاهر للمحوى واما البعد المجرد القائم بنفسه واما البعد الموهوم فلا يضر عدم صدق التعريف المأخوذ لمذهب على ما هو المأخوذ تعريفا على مذهب آخر وقوله بوجود الخلاء اى وجودا وهميا او محققا فيشمل البعد الموهوم فلا يرد ان التعريف لا يصدق الا على البعد المحقق ولو قال عند القائلين بالخلاء وترك الوجود لكان شاملا للموهوم ثم المكان عند العامة ما يمنع الشئ من النزول ولو حمل التمكن بهذا المعنى يصح ايضا نفيه عنه تعالى وقوله تعالى والله منزه عن الامتداد اى موهوما او محققا وقوله او غيره عطف على جسم لان الشاغل للفراغ اما ممتد وهو الجسم او غير ممتد وهو الجوهر الفرد قوله المتمكن اخص من المتحيز لان الحيز معرف بما ذكره فيكون اعم

م المكان وان كان مساويا عند من جعل المكان السطح او البعد المحقق فلو كان المتحيز
بدل المتمكن فى كلام المص لكان اشمل لشموله الجزء لانه متحيز لا متمكن عند المتكلمين قال
العصام وكون الحيز اعم من المكان عند المتكلمين لم نجده الا فى كلام الشارح انتهى اقول
المفهوم من كلام الشيخ فى الشفاء ان الحيز اعم لانه اما مكان واما وضع لان الحيز ما به
يمتاز الجسم فى الاشارة الحسية وهو اعم من المكان لتناوله الوضع الذى يمتاز به المحدد
عن غيره فى الاشارة الحسية فهو متحيز وليس فى مكان فح ان ما ذكر من المساواة غير مسلم
وان الحيز عند المتكلمين الفراغ المتوهم المشغول بالمتحيز الذى لو لم يشغله لكان خلاء
كداخل الكوز للماء وان المكان عندهم الفراغ المتوهم الذى يشغله جسم فقط فلذلك
الحيز اعم من المكان مما لا شبهة فيه **قوله** فيلزم قدم الحيز اذ المتحيز لا يوجد بدون
الحيز فقدمه يستلزم قدمه وهذا الدليل مبنى على وجود الحيز اذ لا قدم لما لا وجود
له فلا على تقدير كون الحيز فراغا موهوما **قوله** فيكون محلا للحوادث لان الازلى اذا كان
متحيزا والحيز حادث يجب ان يكون هناك احياز غير متناهية يتحيز فى كل زمان فى
حيز فيلزم ان يكون محلا للتحيزات **قوله** فيكون متناهيا وهو باطل لان التناهى من
خواص المقادير والاعداد وهما من خواص الاجسام وقال بعض الفضلاء انا لا نم التناهى
لاحتمال ان يكون جزءا لا يتجزى او يكون مقوما بالحيز وممتدا الى غير النهاية ودفع
الاول بان الجزء الاول احقر الاشياء او انه جزء من الجسم فهو منزه عن كونه جزءا ودفع
ايضا بان التحديد لا يجرى فى الحيز لان المساواة والزيادة والنقصان من خواص الكم و
لا كمية فى الجزء ودفع الثانى بان الدليل مبنى على تناهى الابعاد ووجود الحيز ثم الاوضح
ان التحيز يستلزم الاحتياج الى الحيز منافيا فى وجوب الوجود **قوله** فاذا لم يكن فى
مكان اراد بهذا ان نفى المكان يستلزم نفى الجهة لما ذكر لكن فيه بحث لان الحيز ان كان
اعم من المكان لا يستلزم نفى المكان نفيه لاحتمال ان يكون الجهة حد الحيز او نفسه ثم الجهة
بمعنى المنتهى للاشارة الحسية او مقصد المتحرك بالقرب منه والحصول عنه وهى
اخذها العامة من اطراف الانسان التى هى القدام والخلف واليمين والشمال والفوق

والتحت

كشكى

عصام

والتحت واما الخواص فيعتبرون لكل جسم جهات ستا بفرض ابعاد ثلثة متقاطعة
على زوايا قائمة ولكل بعد منها طرفان الا ان امتياز بعضها عن بعض يتوقف على اعتبار
الاجزاء المتميزة فى الجسم فطرفا الامتداد الطولى يسميهما الانسان باعتبار طول قامته
حيث هو قائم بالفوق والتحت وطرفا الامتداد العرضى يسميهما باعتبار عرض قامته
باليمين والشمال وطرفا الامتداد العمقى يسميهما باعتبار ثخن قامته بالقدام والخلف
ثم قيام بعض الامتدادات على بعض لا يجب فالجهات غير متناهية لامكان ان يفرض
فى جسم امتدادات غير متناهية ذكر فى شرح هداية الحكمة قال المولى خيالى له نوعان
آه احدهما القائم بالجسم وهو الجسم التعليمى والثانى الامتداد المجرد عن المادة القائم
بنفسه بحيث لو لم يشغله الجسم لكان خلاء وهذان النوعان عند من يقول بوجود الخلاء
اى البعد المجرد الذى يشغل الجسم والخلاء وان اكثر اطلاقه على المكان الخالى عن الشاغل لكنه
قد يطلق على هذا المعنى قال فى هداية الحكمة المكان اما الخلاء او السطح واما عند القائلين
بانه هو السطح الباطن آه الثانى فينفى لوجود البعد المجرد فالبعد هو النوع الاول فقط
اعنى الامتداد القائم بالجسم فعلم ان كلمة او فى كلام الشارح لتقسيم المحدود لا للشك
المنافى للتعريف **قوله** للبعد الموجود الذى اثبته الحكماء حيث قالوا بوجود المقدار واما
البعد الموهوم الذى هو لا شىء محض عند المتكلمين النافين للمقدار فيعرف بالمقايسة
بان يقال البعد امتداد موهوم مفروض فى الجسم او فى نفسه صالح لان يشغله الجسم
وينطبق عليه بعده الموهوم وقد عرفت فى الدرس السابق ما يتعلق بهذا الكلام ثم الجسم
حاصل فى مكانه ما لم له بكليته فهو اما منقسم فى جهتين او فى الجهات كلها على الاول
يكون المكان سطحا عرضيا لاستحالة الجوهر ولا يكون حالا فى المتمكن والا لانتقل
بانتقاله بل فيما يحويه ويجب ان يكون مماسا للسطح الظاهر من المتمكن فى جميع جهاته
والا لم يكن مالئا له وهذا مذهب المشائين وعلى الثانى المكان بعدا منقسما
فى جميع الجهات مساويا للبعد الذى فى الجسم بحيث ينطبق احدهما على الآخر ساريا
فيه بكليته فذلك البعد هو المكان وهو امر موهوم يشغله الجسم ويملأه على سبيل التوهم

وهذا عند المتكلمين او امر موجود ولا يجوز كونه ماديا والا لزم من حصول
الجسم فيه تداخل الاجسام فهو بعد مجرد وهذا مذهب الاشراقيين ويسمونه
بعدا مفطورا لزعمهم انه فطر عليه البداهة وصحفه بعضهم بالمقطور بالقاف
اى بعد له اقطار ويجب ان يكون جوهرا القيامه بذاته وتوارد المتمكنات عليه مع
بقائه بشخصه فكانه متوسط بين العالمين اعنى الجوهر المجردة والاجسام وح تكون
الاقسام الاولية للجوهر ستة لا خمسة على ما هو المشهور ذكره فى شرح هداية الحكمة
قوله على وجود الحيز كما هو مذهب الحكماء لان القدم والحدوث من صفات الموجودة كما
هو المشهور ولو اريد بالقديم ههنا معنى الازلى واستحالة ازلية المعدوم غير مسلم بل العدم
الازلية غير متناهية ذكره المحشى المدقق واما عند المتكلمين القائلين بان الحيز معدوم
محض فلا يلزم من كونه فى الازل قدمه فلا يكون الاستدلال على مذهبهم فلا يكون
دليلا تحقيقيا قال بعض الفضلاء ولعل الشارح اراد بقدم الحيز ازليته وهذا ايضا
محال فى حقه تعالى اذ لا يلزم ح يكون للحيز وضع مخصوص ازلى بل ازليته بالنسبة
الحسية وان كل امرا وهميا وان يكون البارى محتاجا الى ذلك الامر الوهمى فى الازل وكذا
ح عليه تعالى او اراد بقدم التحيز قدم التحيز وهو ح عند المتكلمين اذ يلزم ح ثبات الا
الاكوان الغير المتناهية فى الازمنة الماضية الغير المتناهية ويبطله برهان التطبيق انتهى
وفيه ان الاحتياج الى الامر الوهمى لا ينافى الوجوب فان لزوم تناهى الاكوان الغير المتناهية
ثم لجواز ان يكون له تعالى كون واحد فى ذلك الحيز مستمر من الازل الى الابد وانى يلزم
لو كان كونه من قبيل الاعراض التى لا تبقى زمانين كذا قيل قوله والاكوان من الموجودات
العينية لان المتكلمين وان انكروا الاعراض النسبية باسرها الا انهم قالوا بوجود
الاكوان الاربعة الحركة والسكون والاجتماع والافتراق قوله هذا الترديد ان دفع
لما يتوهم من ان هذا الترديد قبيح اذ لا يتصور شئ على حيزه او نقصانه فى
جميع المذاهب وحاصل الدفع ان هذا الترديد لاظهار بطلانه على جميع الاحتمالات
الكائنة عند العقل او هو ترديد بالنسبة الى المعنى اللغوى للحيز اذ هم يطلقونه

على

105

على التزايد والتناقص يقال زيد من المسجد وعلى الكرسى مع ان المسجد ازيد من زيد والكرسى
انقص منه ثم ان عدم تصور الشئ الى آه لا يضر المستدل لان الزيادة والنقصان عن الحيز
باطلاق باجماع العقلاء وكذا قوله والا لجاز ان يساوى آه لا يفيده للزوم ان يتجزى تجزيات
غير متناهية ثم قوله مبنى على تناهى الابعاد اى على ما قرره الشارح مبنى عليه وان قرر
بانه اما ان ينقص عن الحيز فيكون متناهيا او يساويه او يزيد عليه فيكون متحيزا بالا يكون
مبنيا عليه على ما لا يخفى قال الشارح لان الزمان عندنا اى عند اهل الحق
امر موهوم كالمكان متجدد مثل الساعة يقدر بها اليوم ويقدر به الاسبوع ويقدر به
الشهر وهكذا لكنه عبارة عن معلوم يقدر به مبهم ازالة لابهامه فمن ثمة تعاكس التقدير بحيث
علم المخاطب فاذا قال متى قدم زيد يجاب بطلوع الشمس على ما به واذا قال متى طلعت
الشمس يجاب بقدوم زيد على ما به وعند الفلاسفة هو مقدار حركة الفلك وهو قول ارسطو
وهو المشهور او هو جوهر مجرد عن المادة ممكن الوجود وهو مذهب افلاطون او هو جوهر مجرد
عنها واجب الوجود لا يقبل العدم بذاته وهو مذهب القدماء منهم وقيل هو الفلك الاعظم
لانه محيط بالكل كالزمان وقيل هو حركته لانه غير قار كالزمان والله تعالى منزه عن ذلك
اذ ليس فى ذاته تجددها او مقدار الحركة او غيره مما ذكر لان كله من امارات الامكان والمعنى
ان وجوده مع الزمان لان المتعلق بالزمان ماله وجود غير قار منطبق على اجزاء
الزمان او على طرف الزمان وهو الآن والاول يسمى زمانيا والثانى دفعيا ومثل هذا
لا يوجد بدون الزمان بخلاف الامور الثابتة فانها بحيث اذ فرض انتفاء الزمان فهو موجود
فرق بين كان الله وبين كان زيد ولكن فان وجوده مستمر مع الزمان لا فيه واما وجود
زيد فانه فى الزمان ومنطبق عليه لا يوجد بدون الزمان ثم ان الزمان كما لا يجرى عليه
تعالى لا يجرى على صفات القديمة واشار الشارح بقوله والله منزه عن ذلك الى ان هذه
المسئلة مشترك متفقة بين الحكيم والاشاعرة غاية انه لم يلتفت الى المذاهب
الاخر فى الزمان لكمال ضعفها قوله على المشبهة وهو قوم شبهوا الله بالمخلوقات
والمجسمة غلاتهم على التجسيم الصرف وغير غلاتهم على انه جسم لا كالاجسام وسلم

وسائر الفرق احدى وسبعون كلهم غير مصيب في باب التنزيه والمراد بابلغ وجه الابلغ
بالنسبة الى عدم التفصيل والتوضيح لا الابلغ من كل وجه والالفاظ المترادفة كالمتبعض
والمتجزى والمحدود والمتناهي والتصريح بما علم التزاما انه واجب علم انه قديم ولما
علم انه ليس بجسم علم انه ليس بمصور ولا محدود ولا متناه ولا موصوف بالكيفية
ولما علم انه ليس له شريك بل واحد علم انه ليس بمعدوم ولما علم انه ليس بمتبعض علم انه ليس
كـ قوله من ان معنى العرض بحسب اللغة قوله بحسب متعلق بالمعاني الثلثة بقرينة قوله بدليل
قولهم هذا اجسم من ذلك فانه استعمال لغوي وفيه ان النزاع في نفي المتعارف من معاني
هذه الالفاظ والدليل انما يثبت نفي المعاني اللغوية فلا يتم التقريب قوله والا فيلزم
النقص وفيه ان التركيب يستلزم النقص والحدوث سواء اتصف الاجزاء بصفات
الكمال اولا وان عدم اتصاف الاجزاء بها لا يستلزم عدم اتصاف المجموع بها وقيل في
وجه الضعف انه لا يلزم تعدد الواجب في اتصاف الاجزاء بصفات الكمال وهو مردود
لان منها الوجوب والقدم الذاتيان قوله فيلزم اجتماع الاضداد ويلزم ايضا النقص
اذ بعض الكيفيات نقص كاضداد العلم والقدرة قوله مستوية الاقدام اه فيه ان الا
ستواء انما يعلم بعد تتبع جميع الصور والاشكال والكيفيات وهو متعذر وكذا الحال في عدم
دلالة المحدثات عليه وكذا الدخول تحت قدرة الغير مع جواز كون المخصص هو الذات
كما في سائر صفاته ومساواة ذاته الى جميعها ممنوعة قوله فيكون حادثا مبني على ان
كل ممكن حادث وفيه ما فيه مع ان هذا التفريع بعد تسليم الدخول تحت قدرة الغير
وقد عرفت انه ممنوع قوله لانها تحكمات متعلقة بقوله لا على مذهب اليه آه قال العصام
والتزام ضعفها لعدم الابتناء عليها بين لكن لا مدخل لعدم الابتناء ايهامها نها لحق
عقايد الطالبين وتوسيعها مجال الطاعنين كما لا يخفى وفيه ان قوله توهن صفة
لبين عليه العلة لكونه اصح من اصل العلة فتدبر قال الشارح بالنصوص الظاهرة
صرحت المشبهة والمجسمة بانه تعالى مستقر على العرش لقوله تعالى الرحمن على العرش استوى
ولقوله وهو القاهر فوق عباده واليه يصعد الكلم الطيب تعرج الملائكة والروح

اليه

ولان الامة اجمعت على رفع الايدي الى السماء عند التضرع والدعاء وكذا روى ان رجلا
جاء بامة الى رسول الله عليه السلام وقال ان على كفارة افاعتقها عن كفارتي فقال لها
رسول الله عليه السلام فاشارت الى فقال اعتقها فانها مؤمنة وتمسكوا في الجسمية
بقوله وجاء ربك وهل ينظرون الا ان ياتيهم الله وفي الصورة بقوله عليه السلام
ان الله خلق آدم على صورته وفي الجوارح بقوله تعالى ويبقى وجه ربك ويد الله فوق ايديهم
ولتصنع على عيني وشبهتهم العقلية انه لا يتصور موجودان الا وان يكون احدهما
بجهة من الاخر والفوق اشرف الجهات فكانه هو اولى بالتعيين قوله او جزء جسم قال
العصام لم يدع المخالف انه جزء جسم حتى ينفى ذكره في موقعه وان الجزء لا يجب ان يكون جسما
حتى يلزم كونه مصورا ولان يكون ذا مقدار حتى يكون متناهيا وفيه انه احد اللازمين لديهم
على تقدير تمامه وان لم يقولوا به وان لكونه مصورا متناهيا وصفه بوصف كله وهو
الجسم وتجوزا ان يكون قوله مصورا لا متناهيا صفة لجسم قوله وهم محض اي لا يخالطه ال
العقل وهو يقيس المعقول على المحسوس ولا عبرة لحكمه في المعقولات وهذا كالقول بانه
لا يتصور موجود الا ان يكون متصلا بالعالم او منفصلا عنه او داخل العالم او خارجا
عنه فنقول هذا اذا كان موجودا يقبل الاتصال والانفصال والخروج والدخول وهذا
كالقول بان القائم نفسه اما متحرك او ساكن قوله انا نفوض علم النصوص الى الله تعالى
اعلم ان المتشابه اسم لما انقطع رجاء معرفته وحكمه اعتقاد الحقية قبل الاصابة وهو مذهب
عامة الصحابة واهل السنة والوقف واجب عندهم على الله في قوله وما يعلم تاويله
الا بدليل قراءة ابن مسعود رضي ان تاويله الا عند الله ولا يمكن عطف والراسخون عليه
لانه مجرور لفظا ومحلا وبان الله ذم من اتبع المتشابه ابتغاء تاويله كما ذم من اتبع ابتغاء
الفتنة ومدح الراسخين بقوله كل من عند ربنا وقال اكثر المتاخرين وعامة المعتزلة
ان الراسخ يعلم تاويله والوقف غير واجب على الله لان الراسخ لو لم يعلم تاويل المتشابه
لم يكن لهم فضل على الجهال ولم يبين المفروق الى ومنا يعرفوا المتشابه ولان انزال
القرآن لانتفاع العباد فلو لم يعلم غير الله لطعن فيه الطاعنون ثم قال فخر الاسلام ان المتشابه

انما هو في حقنا واما في حق النبي عليه السلام فالمتشابهات معلومة له انتهى او
يأول بتأويلات صحيحة اى مطابقة لما يفيده القطعيات من التنزيهات جمعا
بين الدليلين ما امكن فيقال ان الاستواء قد يراد به الاستيلاء كما في قوله قد استوى بشر
على العراق من غير سيف ودم مهراق وقد يراد به تقرير الملك يقال استوى الامير على سريره
اى تقرر ملكه وقد يراد به التمام يقال استوى ملك فلان اى تم وقد يراد به الاستقرار
فاذا كان محتملا لم يكن حجة وهو القاهر فوق عباده الفوقية من حيث الرتبة لا من حيث
الجهة يقال الوزير فوق الحاجب يعنون به الفوقية وكذا معنى صعود الكلم الطيب كونه مقبولا
عنده مرضيا لديه وكذا معنى عروج الملائكة اليه عروجهم الى موضع يتقرب اليه بالطاعة
فيه وكذا رفع الايدى الى السماء فهو كالتوجه في الصلوة الى جهة الكعبة مع اقرار الخصم ان
المعبود منزه عن الحلول في الكعبة ثم المعنى في ذلك انه خزائن ارزاقه ارزاق العباد اودعت
في السموات وكذلك الملائكة تنزل بها بارزاق العباد والانسان مجبول الى التوجه الى جهة
منها حصول مقصود وكذا حكم النبي عليه السلام عند اشارة الامة الى السماء بكونها مؤ منة
مؤول بانه عليه السلام حمل الاشارة الى السماء بانها ارادت ان معبودها اله السماء
لانه يسمون الاصنام الهة الارض وبانه قيل انها خرساء فلا يمكن تفهيم توحيده
الا بهذا الطريق لانه يعرف بهذه الاشارة ان معبوده ليس في بيت الاصنام وكذا معنى جاء
ربك اى امره وكذا اتيانه اى اتيان امره وكذا معنى قوله خلق آدم على صورته خلقه على
صفاته من العلم والقدرة وغيرهما معنى ويبقى وجه ربك اى ذاته ويد الله اى قدرته و
على عيني اى مرأى مني اى بعلمي وحفظي قال في الكفاية ثم الايات في تلك القضية متعارضة
منها قوله وهو الذى في السماء اله وفي الارض اله ولو كان في العرش بذاته لا يكون في الارض
ولو كان في الارض حقيقة لا يكون في السماء حقيقة وكذا قوله وهو معكم اينما كنتم وقوله
ما يكون من نجوى ثلثة الا هو رابعهم فلو حملنا ها على الجهة من حيث الذات لتناقضت
هذه الايات انتهى وانما اولنا الادلة النقلية المعارضة للقواطع العقلية التى
لا تقبل التأويل لان العقلية اصل النقلية لتوقف النقل على العقل من جهة وجود البارى

وكونه

وكونه فاعلا مختارا مرسلا للرسل واذا لم نشتغل بالتأويل بل فوضنا علمها الى الله تعالى
السلم وهذا اولى بالنسبة الى العامة والاول اولى بالنسبة الى الخاصة قال الشارح
اى لا يماثله لم يعرض ايفاء المشابهة على عمومها لان نفي المجانسة ونفي المشاركة في الكيفية
الكيفية قد علم فيما سبق ونفي المماثلة بمعنى الاتحاد في الحقيقة ظاهر والا لما اختلف
بوجود الواجب وخواصه وعدمها ولم يلتفت الى ما ذهب اليه قدماء المتكلمين من
ان ذاته مماثلة لسائر الذوات لان ذلك منهم اشتباه مفهوم الذات بما صدق عليه
واستدل عليه بانه لو شاركه غيره في الحقيقة لتميز عنه بالتعين ضرورة الاثنينية فيلزم التر
كيب وبان وجوده مقتضى ذاته فلو اشترك ذاته بينه وبين غيره لتعدد الواجب قوله بوجه
من الوجوه مبالغة في نفي المماثلة فكأنه قال فلا يماثله شيء من الخلق اصلا فلا اعتداد بما
يشعر به من ان المماثلة تحصل بوجه من الوجوه حتى ينافي ما صرح به من ان المماثلة عندنا انما
تثبت بالاشتراك في جميع الاوصاف وقال المحشي يريد الشارح ان بين كلاميه تنافيا و
التوفيق ما سيأتي وقيل معنى قوله بوجه من الوجوه انه ليس باثبات المماثلة وجه اصلا فلا
يرد انه علم مما ذكر مماثلة في كونه موجودا وصفة لان العرض صفة ايضا لان هذا القدر لا يكفي
في المماثلة ولهذا عقبه بقوله وقد صرح الخ مع ان الاشتراك الوجود لفظي اذ وجود كل شيء
عينه وكذا اشتراك مفهوم الصفة بين العرض وغيره اذ هو من عوارض ما يقال عليه منها
والمقصود نفي المماثلة بين ذاتيهما قال الشارح وقد صرح ان المماثلة اعلم ان المماثلة من
كلام الشيخ ابي المعين انما ذكر من معنى المماثلة معنى لغوي فلا ينافي مخالفته للمصطلح
قال العصام قوله لان البناء دليل ثان على ان قول الاشعرية اذ ما سبق من عدم منع اهل
اللغة دليل عليه ايضا ثم الظاهر تركه لان الظاهر المخالفة والظاهر ان المراد نفي المخالفة
بين قول الاشعرية واللغة ويحتمل نفيها بين البداية والتبصرة وبين الشيخ ابي
المعين والاشعرية وكلامي البداية وقوله والا اى وان لم يكن مراد الاشعري هذا او يحمل
كلام البداية على هذا فالاشتراك آه فلا يرد ما قيل انه ينبغي تقديم قوله والا على قوله
فعلى هذا لظنا بانه من تتمة قوله لان مراد الاشعري من غير نقله لتحمل كلام البداية ثم في

وعندنا مماثلة ما يجوز على احدهما يجوز على الآخر وما يجب على احدهما يجب على الآخر وما يمتنع على احدهما يمتنع على الآخر
كان جائزا على علم الله فعلمنا عرض وحادث
ويكون على علمنا وجائز الوجود وعلم الله واجب الوجود وصفة قديم
به معلوم واحد وعلمنا ضروري وكسبي وعلم الله لا ضروري ولا كسبي وعلم به
جميع المعلومات فافترقا

الملازمة نظر لانه لو حمل جميع الاوصاف على الاوصاف النفسية ايضا يلزمه رفع التعدد
ولانه يجوز التغاير بخصوص ذاتيهما مع الشركة في جميع الوجوه واجيب عن الثاني بان
خصوص الذات من جملة الوجوه فيلزم رفع التعدد فلا يتصور التماثيل الا بين الشيئين
فتدبر قال في الكفاية المثل المطلق للشئ من يساويه في جميع اوصافه فاما من يساويه
في جميع اوصافه فاما من يساويه في بعض اوصافه فليس بمثل له مطلق بل هو كالمثل له
وبين الله تعالى بقوله ليس كمثله شئ انه كما لا يجوز ان يكون شئ مماثله على معنى انه يساويه في
جميع الوجوه لا يجوز ايضا ان يكون شئ ما كمثله على معنى انه يساويه من وجه دون وجه فليس
شئ من الكاف والمثل زائدا عند المحققين من اهل السنة هذا دليل النقل واما
الدليل المعقول فهو ان الله تعالى لو كان مثلا للعالم اما ان يكون في جميع الوجوه او من
وجه والاول باطل والا لكان الله محدثا من جميع الوجوه او كان العالم قديما من
جميع الوجوه وكذا الثاني والا لكان الله محدثا من وجه او كان العالم قديما من وجه و
ذلك محال لان الله قديم والعالم حادث فاستحال ان يكون له مثل انتهى قال الشارح لعدم
نقص في علمه وقدرته ولكن ان يجعله تنزيها عن الجهل والعجز والمراد بالشئ الممكن
والا فالممتنع والواجب خارج عن القدرة فمسئلة العلم قاصر لانه لا يخرج عنه شئ من
الاقسام الثلثة وكل ما هو مقدور له فهو معلوم له اذ يمتنع فعل المختار بدون علم ولا
شئ يمتنع تعلق علمه تعالى به قوله لان الجهل اه هذا لكونه ايجابا جزئيا نقيض للسلبية
الكلية فاذا ابطل تعين السلب الكلي وهو مسئلة المتن وقوله وافتقار الى مخصص
مخصص لان نسبته الى جميع الاشياء على السواء فالعلم بالبعض او القدرة على البعض
يقتضي الاحتياج الى الغير وهو مناف لكونه محدثا لجميع ما سواه واورد ان صفاته
لو كانت مقدورة له تعالى لكانت حادثة والا لكانت خارجة عن قدرته وفيه
انها مقدورة لكن بالايجاب لا بمعنى صحة الفعل والترك قوله كما يزعمه الفلاسفة
من انه لا يعلم الجزئيات اي على الوجه الجزئي بل بمفهومات كلية منحصرة فيها ذكره
العلامة الطوسي ثم اعترض عليهم بانه تخصيص الاحكام باحكام يعارضها في

الظاهر

من الظاهر ان الحكم بان العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول ان لم يكن كليا لم يكن ان يحكم باحاطة
علم الواجب بالكل وان كان كليا وكان الجزئي متغير من جملة معلولاته اوجب ذلك الحكم
ان يكون عالما به فالقول بانه لا يجوز ان يكون عالما به لامتناع كون الواجب موضوعا
للتغير تخصيص لذلك الحكم الكلي بامر آخر يعارضه في بعض الصور وهذا ذاب العقلاء
ولا يجوز ذلك في المباحث المعقولة واعلم ان الشيخ قال يجب ان يكون علمه تعالى بالجزئيات
بالوجه المقدس عن الزمان وحمل علامة الطوسي الوجه المقدس في كلامه على الوجه
الكلي فاعترض عليه بما ذكرنا واجاب عنه صاحب المحاكمات بان العلم بالجزئيات
المتغير انما يكون متغيرا لو كان علمه زمانيا واما على الوجه المقدس عن الزمان فلا
واما ان ادراكات الجزئيات المتغيرة لا يمكن الا بالالات الجسمانية فمم بل هذا انما
يكون بالنسبة الينا لا بالنسبة الى الواجب والحاصل ان الموجودات بالازل من الابد معلومة
له تعالى كل في وقته ليس في علمه كان وكائن ويكون بل هي حاضرة في اوقاتها ازلا وابدا
وكان وكائن ويكون فهي بالنسبة الى علوم الممكنات هكذا ينبغي ان يقرر هذا المقام ثم الفرق
المخالفة في المسئلة علم الواجب ست الاولى من قال انه لا يعلم الجزئيات على ما سبق والثانية
من قال من الدهرية انه لا يعلم نفسه لان العلم نسبة والنسبة لا تكون الا بين الشيئين والجواب
منع كون العلم نسبة بل هو نسبة حقيقية ذات نسبة والنسبة الصفة الى الذات
ممكنة سلمناه لكن التغاير الاعتباري كاف لان ذات الشئ باعتبار صلاحيتها للمعلومية
مغايرة لها باعتبار صلاحيتها للعالمية والثالثة من قال من قدماء الفلاسفة انه لا يعلم
شيئا اصلا والا علم نفسه وقد بينا امتناعه آنفا وقدم جوابه والرابعة من قال انه لا يعلم
غيره مع كونه عالما بذاته وذلك لان العلم بالشئ غير العلم بغيره والآخر علم شيئا علم جميع
الاشياء فيكون في ذاته كثرة غير متناهية وهي العلوم المتعلقة بالمعلومات الغير المتناهية
وجوابه انه كثرة في التعلقات والعلم واحد والخامسة من قال انه لا يعلم غير المتناهي اذ
المعلوم متميز وغير المتناهي غير متميز والا لكان له حد ونهاية وجوابه انا لا نم المعلوم
المتميز يجب له حد ونهاية والسادسة من قال انه لا يعلم الجميع بمعنى رفع الايجاب الكلي

لانه لو علم شيئا علم ايضا علمه به وكذا علم بعلمه به ويلزم التسلسل وجوابه انه تسلسل في الاو
وان العلم صفة حقيقية فلا يلزم التسلسل وانه قد يكون علمه بعلمه نفس ذكره في المواقف وشرحه
ثم القدرة عند المتكلمين صفة يصح معها الترك والفعل والحكماء ينكرون صحة الترك
وهو معنى الايجاب وكان الشارح حمل القدرة على المعنى المتفق بين الحكماء والمتكلمين
والمتكلمين وهو ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل الا ان مقدم الشرطية الاولى دائمة
الوقوع ومقدم الشرطية الثانية عند الحكماء واقع عند المتكلمين ولذا قال الشارح
ولا يقدر على اكثر من واحد بمعنى انه لا يمكن ان يصدر عنه بالذات وجوابه انه غير مسلم
عندنا مع انه يجوز ان يكون مبدأ للامور المتكثرة بحالة من السلوب والاضافات قوله لا يقدر
على خلق الجهل والقبيح اي ما يكون خلقه قبيحا منه والا على جهله وحاصله انه ليس للعالم بجهله
ان يفعله وزعم ان غاية تنزيه الله عن الشرور والقبائح سلب قدرته عليها ومذهب المطر
ووقع تحت الميزاب فصار كالمستجير لعمرو عند كربته كالمستجير من الرمضاء بالنار ولم يعلم
ان في خلق الشرور حكما ومصالح وان لم نقف عليها قوله على مثل مقدور العبد تعالى منه
ان مقدوره طاعة او معصية سفه او عبث وافعاله متعالية عنه ولم يدر ان هذه
اعتبارات تعرض لفعل العبد والى حصل الموصوف بهذه هو الكسب الى الخلق وكونه
مقدورا له تعالى باعتبار الخلق قوله على نفس مقدور العبد تمسكا بدليل التمانع كما
سبق ويرد عليهم ان غاية ما لزم منه عجز العبد وهو لا ينافي العبودية كما لا
ينافي الالوهية وقالوا ايضا ان المقدور الواحد لا يدخل تحت قدرتين وفيه ان المقدور
الواحد داخل تحت قدرة الله باعتبار الخلق وتحت قدرة العبد باعتبار الكسب فلا
اشكال قال المولى الخيالي وجه ضعفه انما قال وجه ضعفه اختيار الشق الاول ومنع لزوم
تعدد الواجب ومنهم من اختار الشق الثاني ومنع لزوم النقص مع عدم اتصاف الاجزاء
بصفات الكمال وانما يلزم لو لم يتصف المجموع بصفات الكمال ثم قال ويرد عليه اراد به
دفع المنع واثبات المقدمة الممنوعة وهي لزوم تعدد الواجب على تقدير اتصاف الاجزاء
بصفات الكمال ثم قال وهي لا توجد الا في الواجب فيلزم تعدده على تقدير اتصاف

الاجزاء

الاجزاء بالعلم التام والقدرة التامة قال المولى الخيالي وقد صرح بريدان هذا التصريح
يناقض قوله فلا يماثله بوجه من الوجوه اذ يفهم منه ان الاشتراك في بعض الوجوه كاف
في المماثلة والتوفيق ما سيجيء انتهى قوله هذا التصريح اي من صاحب البداية ان كان
صرح بصيغة المعلوم او من القوم ان كان بصيغة المجهول بان المماثلة انما يثبت بالاشتراك
من جميع الوجوه يناقض قوله فلا يماثل علم الخلق بوجه من الوجوه فانه يدل على ان الاشتراك
في بعض الوجوه كاف في مماثلة الشيئين ووجه التوفيق ان المراد بالاشتراك من جميع الوجوه
انما هو فيما هو المماثلة وقد عرفت في الدرس السابق انه يمكن المراد بقوله بوجه من الوجوه المبالغة
في نفي المماثلة اي ليس لاثبات المماثلة وجه اصلا والحال انه صرح بانه انما يثبت بالاشتراك
في جميع الاوصاف قال المولى الخيالي نقض وافتقار يرد عليه انه يجوز ان يكون بعض الامور
غير قابل لتعلق العلم كالممتنعات بالنسبة الى القدرة انتهى وفيه ان المعتبر في شمول
علمه تعالى هو شموله بالنسبة الى ما يمكن معلوميته لا بالنسبة الى ما يمتنع معلوميته كما ان
المعتبر في شمول القدرة شمولها بالنسبة الى ما يمكن مقدوريته لا بالنسبة الى ما يمتنع مقدوريته
قال المولى الخيالي لا يعلم الجزئيات اي من حيث جزئياتها بل يعلم من حيث كلياتها كما
لعلم المنجم بان في ساعة كذا خسوفا ما وهذا العلم مستمر قبل الوقوع وبعده قوله
ولا يقدر على اكثر من واحد لا يقال مذهب الفلاسفة هو الايجاب والقدرة ينافيه لانا نقول
منافي الايجاب هو القدرة بمعنى صحة الفعل والترك واما القدرة بمعنى انه ان شاء فعل قوله
من حيث هي جزئيات اي من حيث كونها زمانية لانها يلحقها التغير وتغير المعلوم يستلزم
تغير العلم وهو محال على الله في ذاته وصفاته واما من حيث انها غير متعلقة بزمان فيعلمها
ازلا وابدا فلا يلزم التغير كذا في شرح المقاصد وذلك لانه تعالى لما لم يكن مكانيا
كان نسبته الى جميع الامكنة على السواء فليس بالقياس اليه قريبا او بعيدا او متوسطا وكذا
لما لم يكن زمانيا كان نسبته الى جميع الازمنة على السواء فليس بالقياس اليه بعضها
حاضرا وبعضها ماضيا وبعضها مستقبلا وكذا الامور الواقعة في الزمان وقال
وقال الطوسي انه تعالى يعلم الاشياء على وجه التعقل لا على وجه الاحساس والتخيل

لعقدا لالات لكنه تعالى كان بطريق التعلل لم يكن ذلك العلم مانعا من وقوع الشركة ولا
يلزم من ذلك ان لا يعلم بعض الاشياء معلوله تعالى من ذلك فلا يعزب عن علمه مثقال ذرة
لا فى الارض ولا فى السماء كذا ذكره العلامة الدوانى فى شرحه للعقايد العضدية وهذا كما يعلم
المنجم بان فى ساعة خسوف فانه قد علم الخسوف الجزئى لا على وجه الجزئى لانه ما علم
لا يمنع العقل بمجرد تصوره عن وقوع الشركة بين خسوفات متعددة وان كان فى الخارج
لا يصدق الا على ذلك الخسوف بل لا بد فى ذلك من المشاهدة وهى انما تحصل بعد ذلك
الخسوف وهذا التعقل مستمر قبل وقوعه وبعده ويجوز ان يعلم الشى الواحد كليا وجزئيا
بالنسبة الى التعقل والاحساس كما رايت شيئا واعلمته لمخاطبك بجميع ما رايته منه
حتى صار المخاطب عالما بجميع ما تعلمه منه لكن المخاطب ما رآه ذلك الشى جزئيا عندك كليا
عند مخاطبك مع انه معلوم له وقيل ان مراد الفلاسفة ان علمه تعالى محيط بطبايع الجزئيات
واحكامها دون خصوصياتها واحوالها انتهى وليس هذا الا توهم باطل فقوله لانا نقول
اعلم ان للمقدورة معنيين احدهما صحة الفعل والترك وليس شى منهما لازما لذاته
وهو مناف للايجاب واليه ذهب المليون وثانيهما انه ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل وهذا
المعنى متفق عليه بين الفريقين اذ الحكماء ذهبوا الى ان مشية الفعل الذى هو الفيض والجود
لازمة لذاته كلزوم العلم وساير صفات الكمالية زعما منهم ان تركه نقص مستحيل
انفكاكه عنه فمقدم الشرطية الاولى واجب الصدق ومقدم الشرطية الثانية ممتنع الصدق
وكلتا الشرطيتان صادقتان فى حقه تعالى اذ صدق الشرطية لا يستلزم صدق جزئيها
ولا ينافى كذبهما وهذا المعنى لا ينافى الايجاب فان دوام الفعل وامتناع الترك بسبب
الغير لا ينافى الاختيار كما ان العاقل ما دام عاقلا يغمض عينيه كلما قرب الابرة من عينه لقصد
الغمز فيها من غير تخلف مع انه يفعله باختياره وامتناع ترك الاغماض بسبب كونه عاليا
مضر الترك لا ينافى الاختيار فما ظنك بمن يكون علمه عين ذاته وههنا بحث وهو ان
مشية الله عندهم عبارة عن علمه بالاشياء على النظام الاكمل فمعنى قولهم ان شاء فعل
ان علم فعل ولما كان العلم لذاته كان لحوق طرف العلم لازما لذاته وهذا معنى ان

مقدم

مقدم الشرطية الاولى واجب الصدق عندهم وعند المتكلمين عبارة عن القصد فمعنى ان شاء
فعل وان لم يشأ لم يفعل ان قصد فعل وان لم يقصد لم يفعل ولما لم يكن تعلق القصد
لازما لذاته لم يكن شى من الطرفين لازما لذاته وهذا معنى لزوم الشرطية الاولى ذكره
فى بحث ارادة الواجب من المواقف فلا يكون الاتفاق بين الفريقين الا فى اللفظ قال الله
وله صفات تقديم المسند للتخصيص فلا يشاركه تعالى غيره فيها كما لا يشاركه غيره فى الذات
خلافا للمعتزلة حيث قالوا امتيازه عن ساير الذوات باربعة اشياء الواجبية
والقادرية والحيية والعالمية وزاد بعضهم الالهية لكونها مبدا لهذه الاربعة وعندنا انه
لو شاركه غيره فى الذات لكان امتيازه عنه بالفصل فيلزم وانه لو شاركه غيره فيه مع ان
وجوده مقتضى ذاته لتعدد الواجب كما مر ثم نسبة الصفات اليه تعالى تدل مغايرتها للذات
وكذا ايرادها بصيغة الجمع واراد بقوله مفهوم الواجب مفهوم اسم الله لانه فسر اسم الله
بالذات الواجب واتقان فعله كما يدل على ثبوت هذه الاسماء فيدل على ثبوت الصفات
عقلا وكذا الشرع كما يدل على اطلاق هذه الاسماء يدل على نسبة هذه الصفات
اليه تعالى وعبارة الشارح تدل على ان العقل والشرع يدلان على ثبوت هذه الاسماء
ثم ثبوتها مستلزم لثبوت مباديها التى هى هذه الصفات لهذا قدم بيان الملزوم ولم يذكر
المتكلم والمكون لعدم ورود الشرع بهما وتنكير زايد يدل على ان كلا من هذه الاسماء يقتضى
معنى زايدا على الاخر والاصح بقوله وليس الكل الفاظ مترادفة وفيه ان لفظ زايد يقتضى
دخول الواجب فى مفهوم كل منها فالاولى ان يقال على مفهوم مغاير لمفهوم الواجب
ثم ماخذ الاشتقاق هو المعنى المصدرى وهو ليس بصفة موجودة بل هى ما يلزمه من الحاصل
بالمصدر فقوله فثبت له صفة العلم تفريع على ثبوت الماخذ لاستلزامه ثبوت
الصفة لان الماخذ ليس نفس الصفة لانه المعنى واذا ثبت صفة العلم وغيره ثبت
صفات موجودة بناء على انها صفات موجودة فى المخلوق فلا يرد بهذا يدل على زيادة
المفهوم ولا كلام فيها والكلام فى زيادة صفة حقيقية ولا يدل عليها وانه منقوض
بمثل الواجب والوجود فتامل وزعموا ان صفاته عين ذاته واستدل الفريقان با

بانها لو زادت لكانت ممكنة فعلتها اما ذات الواجب او غيره فعلى الاول يلزم ان يصدر
عن الواحد الحقيقي امور متكثرة وايضا يلزم ان يكون قابلا وفاعلا وعلى الثاني يلزم
الاحتياج الى الغير في صفاته وجوابه المنع فتدبر والاستدلال المعتزلة بانها لو زادت
فاما حادثة واما قديمة فعلى الاول يلزم قيام الحوادث بذاته تعالى وخلوه عنها
في الازل وعلى الثاني يلزم تعدد القدماء والجواب ان التعدد لا يستلزم التغاير ولو
سلم فازلية الصفات لا يستلزم قدمها لان القديم هو الازلي القائم بنفسه
ولو سلم فالقديم لا يلزم ان يكون ذاتيا ويجوز كونه زمنيا ولو سلم فلا يضر في الصفات
بل في الذوات ولا نقول بتعدد **قال** المولى الدواني واعلم ان مسئلة زيادة الصفات
وعدمها لا يتعلق بها تكفير احد الطرفين لانها لما تدرك الا بالكشف ومن اسند هالى
غير الكشف فالمراد ما كان له غالبا على اعتقاده بحسب النظر الفكري فلا يبسا في احد طرفي
النفي والاثبات في هذه المسئلة هذا ما سمعت من بعض الاصفياء انتهى وفيه انه ينافي عن
القول اكفار الفقهاء لنفاة الصفات ثم لا خلاف بين المتكلمين كلهم والحكماء في كونه
تعالى عالما قديرا وكذا في سائر الصفات ولكنهم تخالفوا في ان الصفات عين ذاته
او لا هو ولا غيره فذهب المعتزلة والفلاسفة الى الاول وجمهور المتكلمين الى الثاني والا
شعري الى الثالث قالوا ان ذاته تعالى من حيث انها مبداء لانكشاف الاشياء عليه
علم وكذا الحال في القدرة وغير ذلك قالوا وهذه المرتبة اعلى فانا نحتاج في انكشاف
الاشياء علينا الى صفة مغايرة قائمة بنا والله غير محتاج اليه **قال المولى الخيالي** ولا كلام
فيها لان المفهوم من هذه المشتقات ليس الا الاضافات والنسب وهي امور اعتبارية
كالعالمية والحيية مثلا ولا كلام في زيادتها على ذات الله تعالى وان مباديها صفات
حقيقية كما هو في حقنا ام في ذاته ليست كذلك بل ذاته كاف في هذه الاضافات كما
هو مذهب الفلاسفة والمعتزلة لا دلالة فيما ذكر على تعيين شيء واما قوله بحال
بمنزلة اسود لا سواد له فغيه ان الاسود متصف بامر حقيقي وهو السواد واما قولنا هو
عالم فالمفهوم منه ان له مبدا انكشاف ولكنه في حق الواجب هل هو كذلك ام هو ذاته

تعالى

تعالى وكذا النصوص والافعال المتقنة لا يفيدان ازيد من ذلك وكذا الحال في باقي الصفات
فمنشا هذا الوجه عدم الفرق بين مفهوم الشيء وحقيقته وجوابه ما مر في الدرس
السابق من ان العلم اذا وجدنا بل يكون صفة موجودة فكذا علمه تعالى وكذا الحال في
باقي الصفات ضرورة انها ليست من الامور الاعتبارية كالوجوب والامكان والحدوث
لكن فيه انه قياس الغائب على الشاهد فتامل **قوله** ان اراد اقتضاء ثبوت المأخذ في
نفسه بحسب الخارج اي في الخارج حتى يثبت كون الصفات موجودة فلا نم فان اتصافه
تعالى بالواجب والموجود لا يقتضي ثبوت مأخذهما في الخارج لانهما من الاعتباريات
وان اراد ثبوت المأخذ لموصوفه فهو مسلم ولكن لا يتم به غرضهم وهو اثبات الوجود
الصفات لجواز كون المأخذ من الامور الاعتبارية ويجوز اتصاف الشيء بالامور الاعتبارية
في الخارج واجيب عنه بان المراد هو الثاني وان هذه الاوصاف من الامور العينية لا الا
عتبارية وقد فرغوا آه تاييد كون غرضهم اثبات ان الصفات موجودة زائدة على ذاته
تعالى قال بعض الفضلاء والحق ان الاشاعرة لا يقدرون على اثبات ذلك الغرض بدليل
قطعي لكنا مكلفون بمعرفة انه عالم قادر آه لا بمعرفة ان علمه مثلا صفة حقيقية
موجودة في الخارج لا يكلف الله الا وسعها انتهى وفيه ان اهل اللغة يفهم من العالم
مثلا انه صفة موجودة في الخارج بخلاف نحو الواجب والموجود والقرآن والحديث
على لغتهم فيثبتون ما يليق به تعالى وينزهونه عما لا يليق به تعالى **قوله** لعل مرادهم اي مراد
المعتزلة من قولهم انه عالم لا علم له انه ليس العلم صفة حقيقية له بلا اضافة بين العالم و
المعلوم لا نفي العلم مطلقا حتى يكون قولنا اسود لا سواد له بل يكون راجعا الى ما ذهب اليه
جمهور المتكلمين من انه تعلق مخصوص به يصير العالم عالما والمعلوم معلوما
قوله قلت يأباه قولهم بان له عالمية يعني مع ان العالمية ليست حقيقية ايضا عند
بل اضافة مخصوصة بها يصير العالم عالما والمعلوم معلوما قال في المواقف العا
لمية عندهم نفس تعلق الذات بالمعلومات فلو اثبتوا العلم بمعنى الاضافة بذاته
لكان معنى العالمية الاتصاف بهذا الاضافة لا نفس الاضافة فعلم انهم ينفون

العلم راث ويجعلونه نفس الذات ويثبتون لذاته تعالى تعلقا بالمعلومات فيسمونه
العالمية ثم العالمية على ما مر من المواقف وسيجي من المحشي انها صفة التميز اذ انما هي
التعلق بين العالم والمعلوم ولم ينكره احد لانه لزم لانه لزم من انكاره انكار كونه
تع عالما واما العالمية التي هي حال فقد اثبتها ابو هاشم من المعتزلة والباقلاني من
الاشاعرة قال انها ليست موجودة ولا معدومة قائمة بوجود فليست بمرادهما
اذ هي ذات اضافة لا اضافة وقيل في توجيه ان اثبات العالمية يابى عما ذكرنا ان العالمية
ايضا ليست صفة حقيقية له فلا وجه لتخصيص العلم بالنفي بهذا المعنى دون العالمية اذ
هما متساويتا الاقدام في ذلك وفيه انه يجوز لهم ان يقولوا لا عالمية له صفة حقيقية وان
يلغى المراد بقولهم عالم بالذات وعلمه عين ذاته ان العلم الموجود في الخارج عين ذاته و
ان له علما غير موجود في الخارج فلا اباء منه في هذه الاقوال ذكره المحشي المدقق **قوله** وكذا
قولهم يعني ما ذكر قولهم عالم بالذات وهو ظ وقولهم علمه عين ذاته زائدة ولو كان
مرادهم انه ليس امرا حقيقيا زائدا على ذات والعالمية ايضا كذلك فلا وجه لجعلها زائدة
فعلم انهم ينفون مطلقا ويجعلون العالمية المعللة بذاته تع **قوله** فيه تامل يعني
ان صدور الافعال المتقنة لا يدل الا على ان علمها متصف بالاضافة التي هي التميز والا
نكشاف وهي العالمية عند المعتزلة واما اتصافه فلعلها بصفة اخرى تكون مبدا
لتلك الاضافة فلا فلذا قال صاحب المواقف اذ لا ثبت اي لا حجة على ثبوت شيء سوى الاضافة
التي بها يصير العالم عالما والمعلوم معلوما وقد سبق ان مسئلة زيادة الصفات ظنية
واليقين فيها محتاج الى الكشف **قال الشارح** ولكن الواجب عطف بالواو ودونها ولان كون
العلم مثلا عين الذات هاهنا بمعنى كون الاثنين متحدا من غير انقلاب احدهما الاخر فا
اللازم لكل منهما لازم للاخر فيلزم كون العلم حيا لان الحيوة لازمة للذات وكون الذات
غير قائمة بذاته لان عدم القيام بالذات لازم للعلم فلا يرد انه ان كان الاتحاد لصيرورة
العلم ذاتا كان اللازم كون العلم حيا قادرا آه وان كان لصيرورة الذات علما كان
اللازم كون الواجب غير قائم بذاته فالواجب كلمة او دون الواو وذلك لانه لا ان نعلا

احدهما

احدهما الاخر ولا انقلاب هاهنا **قوله** ومعبود للخلق مع ان الكعبي صرح بان من اعتقد ان
علم الله يعيد يكون كافرا كذا في شرح المقاصد قال بعض الفضلاء ان ارادوا انه يلزم اتحاد
الاضافات وهو كون كل منهما موصوفا بها عداها فالملازمة ممنوعة وان ارادوا انه يلزم
اتحاد مبادئها بمعنى انه يلزم ان يكون شيء واحد هو ذات الله مبدا لهذه الاضافات باعتبا
رات شتى فبطلان اللازم مم ولزوم كون الواجب غير قائم بذاته مبني على ان مبدا الاضافات
هو الصفات لا الذات وهو مم **قوله** لا كما يزعم الكرامية والمشبهة المنسوبون لمحمد بن
وهو بكسر الكاف والتخفيف الذي قيل فيه الفقه ابي حنيفة وحده والدين دين محمد
بن كرام كذا في اخر المواقف قال العصام ارجو ان يكون قصد الشاعر ان الدين دين
نبينا محمد الذي هو ابن الكرام الى آدم عليه السلام **قوله** لاستحالة قيام الحوادث
بذاته يستفاد منه ان الازلية من موجبات القيام بذاته فقوله قائمة بذاته يستحق
التقديم على الازلية تقديم الاصل على الفرع لكنه اخره لان ذكر الدليل بعد وضع الدعوى
نعم كونه قوله قائمة بذاته بمنزلة الصفات الكاشفة كما يشعر به قوله ضرورة آه يقتضي
ان يتصل بقوله وله صفات ثم قوله قائمة بذاته يرد زعم المعتزلة في الارادة كما يرد
زعمهم في الكلام حيث يزعمون ان الارادة حادثة لا في محل بل هي قائمة بذاتها لا بذاته
تع انه يستلزم التسمية الارادة ات على ان قيام الصفة بذاتها غير معقول كذا في شرح
المواقف **قوله** ولكن مرادهم اراد بان الرد ليس في موقعه لانهم لا يقولون ان الكلام صفة
له تعالى بل الرد عليهم بعده من صفاته تعالى **قوله** فيما بال الثمانية كما في هذا الكتاب ولو قال او سبعة
لحصل الاشارة الى مذهب الاشعري ايضا **قوله** او اكثر اشارة الى صفات اخر اختلف
فيها من البقاء والقدم والاستوى والوجه واليد والعينان والجنب والقدم والاصبع و
اليمين هذه عشر صفات والحادية عشر صفة التكوين اثبتها الحنفية صفة زائدة
على السبع المشهور دون الاشاعرة واما الصفات العشر وهو البقاء والقدم آه
فنفاها بعضهم بناء على ان ما لا دليل عليه يجب نفيه ولا يخفى ضعفه لان عدم الدليل عندك
لا يفيد عدمه في نفس الامر ولو سلم لا يفيد ايضا لان عدم الملزوم لا يدل عدم اللازم

فلا يرد ما قال الكمال ان العالمية عندهم حال ثابتة في الخارج وليست معدومة وان العلم منه الاعتبارية المحضة عندهم فلا يلزم من نفي ثبوت العالمية في الخارج انتفى الحال
فيلزم ثبوت الاول ونفي الخارج واما من انكر الحال
ثبوت العلم والعالمية في الخارج منه

الرحمن على العرش استوى كل شيء هالك الا وجهه يد الله فوق ايديهم تجري باعيننا على ما فرطت في جنب الله فيجيء الجبار قدمه في النار قلب المؤمن بين اصبعين من اصابع الرحمن والسموات مطويات بيمينه واما التكوين والتخليق اخذوه من قوله كن فيكون والمراجعة الايجاد وانه يغير القدرة لان اثر القدرة الصحة والصحة لا تستلزم التكوين وانه التكوين هو الكون منه

وقال بعضهم انا مكلفون بكمال المعرفة ولا طريق لنا سوى الاستدلال بالافعال والتنزيه
عن النقايص ولا يدل شيء منهما على صفة زايدة على ما ذكر والجواب انا لا نم التكليف بكمال
المعرفة ولو سلم لا نم حصوله من الجميع بل لخصوص بعضهم كالانبياء والكاملين من اتباعهم
ولا يمتنع كثرة الهالكين بسبب ترك ما كلفوا به واثبتها بعضهم اي تلك الصفات
بعضها بالادلة العقلية وبعضها بالادلة النقلية كما فصلها في شرح المواقف **قوله**
اشار الى الجواب اعترض عليه انه اقتصر في الجواب بنفي العينية والغيرية بين الذات
والصفات والجواب انه انما يتم لو ذكر نفيهما بين الصفات بعضها مع بعض ايضا واجيب
بان المراد ان كلا من الصفات بالنسبة الى الذات وبالنسبة الى الصفة الاخرى لا هو ولا
غيره **قال المولى الخيالي** اتحاد المفهومين هو المحال وليس بلازم واتحاد الذاتين هو اللازم
وليس بمحال اي مفهوم العلم مع مفهوم القدرة مثلا المحال وليس بلازم لان زعمهم ان ما صدق
عليه القدرة اي الذات الواجب يصدق عليه العلم فان اللازم اتحاد الذاتين وهو ليس
بمحال اذ يجوز صدق المفهومات المتغايرة على ذات واحد والمراد بالذات ما صدق عليه
المفهوم لان للذات معاني من الحقيقة والماهية ومقابل الصفة **قوله** حقيقة العلم في شانه
وكذا سائر الصفات في شانه قائم بذات لانه عين ذاته واما في شاننا فيصدق على
العلم غير قائم بذاته لكونه مغاير الذات وكذا سائر صفاتنا ويجوز ان يكون العلم مثلا
افراد بعضها غير قائم بذاته وبعضها قائم بذاته **قوله** على الاول لانه قال لا هو ولا غيره
ولم يقل ولا هي متغايرة **قوله** لكن اشار اي المص اشار بنفي تعدد الذات والصفات
بنفي المغايرة بينهما الى ان التعدد فرع التغاير وبه يعلم الجواب بالنسبة الى الصفات
اذ ليست مغايرة بعضها مع بعض **قوله** ولان الغرض عطف على لان الجواب اي انما قال
اشار لان المقصود الاصلي بيان حكم الصفات لا الجواب اذ لا مدخل لقوله لا هو فيه
بل هو يتم بنفي المغايرة **قوله** ان تحمل كلام المص يعني ان تحمل كلام المص على انه لا
يلزم التعدد مطلقا ولا تكثر القدماء فيرد عليه الاعتراض بقوله الآتي لقائل ان يمنع
توقف التعدد على التغاير وذلك ان تحمل كلام المص على انه لا يلزم قدم غير الله وان كان

يلزم

يلزم التعدد ولا محذور فيه لعدم منافاته للتوحيد اذ المنافي له تعدد القدماء المتغايرة
وهو ليس بلازم فيلزم عليه ما ذكره الشارح بقوله الآتي والاولى ان يقال الخ ولا يرد
السؤال الذي ذكره بقوله لقائل ان يمنع الخ لانه انما يرد على التقدير نفي التعدد مطلقا
وهذا الحمل موافق لما قاله بعض المحققين ان القديم اعم من الواجب لصدقه على الصفات
الواجب ولا استحالة في تعدد الصفات القديمة كما قاله الشارح ان هذا المقام جواب عن المعتزلة
فافهم كذا نقل عنه **قوله** على ما ذكره اي نفي التعدد مطلقا دون نفي قدم الغير لان
المشهور هو نفي التعدد وفي قول الشارح والاولى اشارة الى ما ذكره المحشي **قال الشارح**
والنصارى وان لم يصرحوا بالقدماء المتغاير لكن لزمهم ذلك لانهم اثبتوا الاقانيم
الثلثة التي هي العلم والوجود والحيوة وسموها الاب والابن وروح القدس فيه
اشارة الى منع عدم التصريح ثم انهم قالوا انه تعالى جوهر واحد يعنون به القائم
بذاته وله ثلثة اقانيم هي العلم والوجود والحيوة والاقنوم بالنظم لفظ رومي بمعنى
الاصل لان الامور الثلثة اصول الالوهية لانها صفات يتوقف بها صفات العالم و
وجوده ولذا اثبتوا قدماء الثلثة مع ان الذات رابعتها لان الذات عالم لو اخذ
مع الثلثة لا يستحق الالوهية وزعموا ان اقنوم العلم قد انتقل الى بدن عيسى والانتقال
لا يصلح الا على الذات وايضا وصفوا الاقانيم بصفات الالوهية كما يدل عليه قوله
تعالى لقد كفر الذين قالوا ان الله ثالث ثلثة وقال بعده اي الله اله واحد وانهم
زعموا ان عيسى مبداء للاحياء وسائر خوارق العادات بسبب انتقال اقنوم العلم الى بدنه
والموصوف وبالالوهية لا يكون الا ذاتا وايضا انهم جعلوا الاقانيم جزءا من الجوهر
وجزء الجوهر جوهر ثم انهم لما جوزوا الانتقال على اقنوم العلم جوزوه على الاخرين
فلزمهم القدماء الثلثة والا يكون كفرهم لتعدد الذات القديمة لا للقول بالثلثة ثم
النصارى طوائف ثلثة يقولون تدرع الناسوت باللاهوت لكن بطريق الامتزاج
كالخمر بالماء عند الملكانية وبطريق الاشراق كالشمس بالكوة في كوة بنور عند النسطورية
وبطريق الانقلاب دما ولحما عند اليعقوبية تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا **قال**

العصام كما لزم النصارى ذوات قديمة لزم اهل السنة ايضا لانهم اثبتوا
صفات موجودة قديمة وان كل ممكن حادث فلزمهم كون الصفات واجبات لذواتها فلزم
منهم كونها ذوات قديمة مستقلة يمكن انفكاك بعضها عن بعض انتهى وفيه ما عرفت
سابقا ان قولهم كل ممكن حادث قاعدة مخصوصة بما عدا الصفات وان القديم
اعم من الواجب قوله ولقائل ان يمنع آه التعدد نقيض الوحدة لكنه هل يستلزم التغاير
كما هو المشهور اولا كما هو راى الاشعرى لكن فيه مقابلة المنع بالمنع الا ان يحمل على ابطال توقف
التعدد على التغاير ثم قوله من الواحد والاثنين بناء على ان العدد بمعنى ما يقع في العد
او على التقليب فلا يناقش فيه بان الواحد ليس بعدد مع انه كلام على السند نحو الظاهر
قوله وايضا لا يتصور لانه لا نزاع في البديهي والاستدلال معارض بالبديهة قوله
وان كان يتجزى فيه انه استعمل الاولى مقام الصواب بناء على تاويل قولهم كما سيجئ او على رعاية
الادب معهم قوله ويلزمهم هذا المراد من آه فيه ان ضمير لذاته الى الموصول في الواجب في
قولهم الواجب الوجود لذاته هو الله وصفاته فيكون المعنى الله تعالى واجب لذاته والصفات
ايضا واجبة لذاتها الا ان يكون ضمير لذاته راجع الى الله لا الى الموصول قوله فليس كل قديم الها
لان البرهان اى قام على امتناع تعدد الالهة فكل ما لم يستلزم تعددها لا ينفى ذلك
البرهان منافيا له فلا دلالة على امتناع تعدد القدماء وفيه انه لا استحالة في قدم الممكن
اذا لم يكن قائما بذاته ايضا بل منفصلا عنه الكلام الا ان يبتنى كلامه على حدوث ما سوى الله
وصفاته قوله ولصعوبة هذا المقام ميزان العقل والنقل وان يشهدان لله صفات
موجودة لكن يرد عليه اشكالات منها انها اما حادثة فيلزم كونه محلا للحوادث
واما قديمة فيلزم تعدد القدماء وقد اعتمد عليه المعتزلة فنفوا صفاته تعالى
ومنها انها غير مستقلة بالوجود فوجودها اما من ذاته تعالى او من غيره فعلى الاول يلزم
كونه قابلا وفاعلا وهو محال وعلى الثاني يلزم احتياج الواجب الى غيره والانفصال
عنه والاستكمال به واعتمد عليه الحكماء فلم يقولوا بالصفات ومنها ان بعضها لا يعقل
بدون متعلقاتها كالسمع بدون المسموع والبصر بدون المبصر والكلام بدون

المخاطب

بدون المخاطب وهذه المتعلقات حادثة فيلزم حدوث تلك الصفات والتزمه
الكرامية وجوزوا كونه محلا للحوادث ومنها انها اما واجبة لذاتها فيلزم تعدد الواجب
والقديم واما ان لا تكون كذلك فيلزم امكانها وحدوثها وذهب قدماء الاشاعرة
الى نفي عينيتها وغيريتها فلا يلزم من وجودها وقدمها تعدد الواجب والقديم
قال المولى الخيالي كفروا ايضا اى كما ان التزام الكفر كفر كذلك لزوم المعلوم لان لزوم
الشئ مع العلم به التزام قوله والذاق في الموقف يعني ان تقييده بقوله ولا
يعلم به يدل بمفهومه المخالف انه ان علم به يكفر قوله من اجل البديهيات فيه انه انما يتم
لو قالوا بالانتقال بالمعنى الحقيقي ويجوز ان يقولوا بالاشراق والتعلق على ما نقل عن
بعض النصارى كما سبق وايضا لزوم الذاتية انما هو للانتقال من مكان الى مكان لا من
موصوف الى موصوف لم لا يجوز ان نقول بعينها بموصوف مخصوص بعد قيامها بمو
صوف آخر مخصوص لان انتقال العرض يجوز ان يكون دفعيا لا تدريجيا فيكون آن مفارقة عن
محل آن مقارنة لمحل آخر ذكره الشريف العلامة يعني فلا يلزم ان يكون العرض وقت الانتقال
ذاتا قائما بنفسه لكن فيه ما فيه تا وايضا كلام صاحب المواقف في مرتبة المنع والمانع لا حظ في
النسبة كقيام زيد لا يجب اى الحكم بالطرف الآخر من النسبة كسلب القيام بمنع كونهم لا يوجب سلب
الكفر عنهم ولورود ما ذكر قال المحشي على ان قوله يعني ان العمدة في تكفيرهم هذا اى
انهم انما كفروا لاثبات الالهة الثلثة لا لاثبات القدماء الثلثة ومعنى اثبات الالهة
الثلثة في مرتبة استحقاق العبادة لانهم يثبتون وجوب الوجود للكل فانهم لا ينه لا يخالف
في توحيد واجب الوجود الا الثنوية لا الوثنية اى النصارى كما في المواقف فقولهم بتعدد الهة
المعبود كاف في كفرهم فالصواب ترك قوله وذوات نقل عنه قال الامام الرازي فسر
المتكلمون قول النصارى ثالث ثلثة بانهم يقولون باقنوم الاب وهو الذات واقنوم
الابن وهو العلم واقنوم الروح وهو الحياة وهذا الجواب مبني على هذا التفسير انتهى
اى الجواب المذكور بقوله وجوابه واما كونهم قولهم ان الله ثالث ثلثة ان الاله ثلثة الله
والمسيح ومريم فكفرهم ظ لقولهم لذوات ثلثة قوله ترتب الحكم اه كترتب الحكم با

بالقطع على السارق بعلة وترتب الجلد على الزانية والزاني بعلة الزناء فكذا ترتب
الحكم بالكفر على ما قالوا ان الله ثالث ثلثة يدل على علية ماخذ الاشتقاق وهو القول بانه
ثالث ثلثة فان انحصرت علة الكفر في الالتزام تعيين ذلك الالتزام منهم لانهم محكوم
عليهم بالكفر والايلزم كفرهم بسبب لزوم الكفر المعلوم وعبارة حيث قال لكن لزمهم ذلك
تشير الى الاول اي ان لزوم الكفر المعلوم كفر وقول الفاضل الچلبي في تفسير قول الشارح
تعيين ذلك اي المناقشة من النصارى بانه يقال الكفر الالتزام الكفر واللزوم غير الالتزام و
اما اذا لم يكن العلة منحصرا في التزام فلا جدوى في ذلك المناقشة اذ قائل ان يقول انهم
وان لم تلتزموا لكن لزم من مذهبكم لزوما بينا واللزوم البين ايضا سبب للكفر انتهى غير
مناسب ههنا فتدبر قوله وقد يوجه آه واقتصارهم على العلم والحيوة دون القدرة
والسمع والبصر وغيره جهالة اخرى وكانهم يجعلون القدرة راجعة الى الحيوة والسمع والبصر و
البصر الى العلم كذا في شرح المقاصد والحيوة عبارة عما يصح به العلم والقدرة فرجوع احدهما
دون الاخر الى الحيوة جهالة اخرى فالظاهر ان يقال بانه ميل منهم الى نفي ما سوى العلم والحيوة
من الصفات قوله لا يلايمه قولهم بالقدماء وكذا لا يلايمه قولهم بالقدماء وكذا لا يلايمه انتقال
اقنوم العلم الى عيسى لانه اذا كان عينا لا معنى لانتقاله قوله اذ لو قطع النظر عن الاتحاد وفيه ان
ذات الواجب عندهم نفس الوجود ولذا عبر عن اقنوم الاب بالذات في بعض الكتب وبالوجود في
بعض الاخر قال القاضي ويريدون بالاب الذات وبالابن العلم وبروح القدس الحيوة فالشق
الاول مختار عندهم وقال المحشي عبد الحق ولا يلزم على تقدير الاتحاد ان يكون واحدا لانهم لم يجعلوا
كل واحد منهما نفس الاخرى مع كون قولهم بالقدماء الثلثة ملايما كذا نقل قال المولى الخيالي
العدد هو الكم آه الكم هو العرض الذي يمكن لذاته ان يفرض فيه شيء فان كان بين اجزائه حد
مشترك يكون نهاية لاحدهما وبداية للاخر فهو متصل كالنقطة بين الخطين والخط بين السطحين
والسطح بين الجسمين وان لم يكن بين اجزائه حد مشترك كذلك فهو منفصل وهو العدد
مثلا اذا ابتدات من العشرة الى السادس مثلا انتهى الى الستة وابتداء الاربعة من
السابع لا من السادس ولا شك انه لا انفصال بهذا المعنى في الواحد فلا يكون عددا بل ولا

يكون

قوله احد

يكون من الكم اذ هو يقتضي القسمة لذاته والوحدة تقتضي اللاقسمة ولذا قيل انها
من قبيل الكيف على انها ليست من الكيف ولا من العرض فهي خارجة عن المقولات
العشرة فتكون من الامور الاعتبارية عند المحققين ثم الواحد هو ما لا ينقسم من الجهة
التي يقال له انه واحد وهو قد يكون واحدا بالشخص وقد لا يكون واحدا بالشخص
بل يكون امور متكثرة لها جهة واحدة فهي اما مقومة لتلك الامور او عارضة لها او لا
مقومة ولا عارضة والاول قد يكون بالجنس كالانسان والفرس المتحدين بالحيوان
قد يكون بالفصل وبالنوع لزيد وعمر والمتحدين بالناطق او الانسان والثاني قد يكون
بالمحمول كالقطن والثلج المحمول عليهما الابيض وقد يكون بالموضوع كالكاتب
الضاحك المحمولين على الانسان والثالث كنسبة النفس الى البدن فان
لها تعلقا خاصا بالبدن بحيث تتمكن من تدبيره دون غيره من الابدان والواحد
بالشخص قد يكون غير حقيقي اي قابلا للقسمة وح قد يكون بالاتصال وهو الذي
ينقسم بالقوة الى اجزاء متشابهة في الحقيقة كالماء وقد يكون بالتركيب وهو الذي له
كثرة بالفعل كالبيت وقد يكون حقيقيا وهو الذي لا ينقسم اصلا كالنقطة والمفارق
قوله ولذا اي ولان الواحد ليس بكم منفصل والعدد كم منفصل فسر العدد
بما هو نصف مجموع حاشيتيه اي جانبيه اي الفوق والتحت فالواحد ليس له تحت واما الاثنان
نصف الاربعة وعلى هذا سائر الاعداد قوله يرد انهم اتفقوا آه وربما يستدل
بان تركيب العشرة من الاثنين والثمانية ليس اولى من تركيبها من الثلثة والسبعة فان
تركبت من البعض لزم الترجيح بلا مرجح وان تركبت من الكل لزم استغناء الشيء عما هو
ذاتي له وايضا انا اذا تصورنا حقيقة كل واحد من وحدات العشرة من غير شعور بخصوصيات
الاعداد المندرجة تحتها فقد تصورت حقيقة العشرة بلا شبهة فلا يكون شيء من تلك
داخلا في حقيقتها ولذلك اشتهر ان ارسطاليس كتب الى بعض تلامذته لا تحسبن
ان العشرة مركبة من اربعة وستة بل هي مركبة من الوحدات والا يلزم ان يتعدد تمام
ماهية الشيء الواحد واعترض عليه الدواني بالمحذور اي لزم اذا كان لكل عدد صورة

وان لم ينقسم اصلا ... الواحد

نوعية مغايرة لوحدانه واما اذا كان محض الاعداد فلا فيكون كل مرتبة من الاعداد
نوعا آخر ممتازا عن سائر المراتب بخصوصية المادة فقط لا بصورة مغايرة لما
لودها فيكون هذا من خواص الكم المنفصل ومن البين ان واحدا واحدا جزء
واحد وواحد وواحد انتهى وفيه دعوى البداهة فيما خالف فيه كثير من المحققين
غير مسموع الا ان يقال البديهة تختلف باختلاف الاذهان ثم اجيب عن الايراد المحشي
بان المراد بالجزء ما هو في حكم الجزء في عدم الحكم واجيب ايضا بان المراد بالبعض هو
الواحد لاى بعض كان وهذا كاف في سند المنع انتهى ويمكن الجواب الاخير بناء على
ما نقل عن الدواني **قوله** وقد يجاب يعني انا لا نم ان القول بازلية الصفات يستلزم
القول بقدمها لان القديم اخص اذ هو الازلي القائم بنفسه والصفات غير قائمة
بنفسها لاحتياجها الى الذات فهذا منع الملازمة **وقوله** ولو سلم منع لبطلان اللازم
يعني ولو سلم ان كل ازلي قديم فلا نم ان القول بتعدد القدماء مطلقا كفر بل القدم
الذاتي وهو عدم المسبوقية بالغير وقدم الصفات زماني بمعنى كونها غير مسبوق
بالعدم وتعدد القدماء بالذات مستحيل لاستلزامه تعدد الواجب بالذات وهو مناف
للتوحيد واما تعدد القدماء المطلقة الشاملة للقدم الذاتي والزماني فغير مستحيل
لعدم استلزامه تعدد الواجب بالذات لكن لا يخفى ان القول بالقدم الذاتي من مخترعات
الفلاسفة وهو متفرع على انه تعالى موجب بالذات فلا يوافق مذهب المتكلمين
الا انه ذكر في مقام المنع والمانع لا يلزم ان يعتقد ما ذكره في مقام السند ولعل
هذا هو الوجه في ذكر عدم الموافقة دون البطلان مع ان الكلام على السند لو افاد
انما يفيد بالابطال **قوله** من ان كل ممكن محدث وقد عرفت ان تلك الكلية مخصوصة
بما عدا الصفات او المراد كل ممكن مسبوق بالقصد والاختيار محدث ولذلك
قال الشارح ولا استحالة في قدم الممكن آه **قوله** بقدم المشية والكلام قالوا المشية
صفة واحدة ازلية شاملة لجميع ما شاء الله بها من حيث انها تحدث واما ارادة
حادثة متعددة بتعدد المراد كذا في شرح المقاصد وفسر والكلام بالقدرة على

الكلام

الكلام قالوا ان المنتظم من الحروف المسموعة حادث ومع حدوثه قائم بذاته تعالى وانه قول
الله لا كلامه وانما كلامه قدرته على التكلم وهو قديم **قوله** حادث لا محدث وفرقوا بينهما
بان كل ما له ابتداء ان كان قائما بذاته فهو حادث بالقدرة غير محدث وان كان مباينا للذات
فهو محدث بقوله كن لا بالقدرة كذا في شرح المقاصد فالتفريع المذكور بقوله والصعوبة
هذا المقام غير ظاهر لانه انما يظهر لو ذهب الكرامية الى نفي جميع الصفات وليس كذلك لانهم
ذهبوا الى قدم المشية والقدرة على التكلم فنفيهم ليس للصعوبة بل لامر آخر واجيب
عنه بانه يجوز ان يكون النافي لقدم الصفات مطلقا من الكرامية غير من اثبت قدم
البعض دون البعض فلا اشكال واجيب عنه ايضا بان مراد الشارح بقوله ذهبت الكرامية
الى نفي قدمها هو الى نفي قدم اكثر الصفات تعالى لئلا يلزم القول بزيادة تكثر
القدماء **قال الشارح** فان قيل آه حاصله ان الغيرية سلب العينية ورفعها ومعلوم ان
رفع احد النقيضين يستلزم اثبات الآخر فرفعهما معا مع انه نفي في نفسه يستلزم
اثباتهما معا وهو جمع بين النقيضين وحاصل الجواب منع كون الغيرية عبارة عن
سلب العينية ورفعها بل هي اخص منه فلا يلزم ارتفاع النقيضين ولا ما يترتب عليه
من اجتماعهما **ثم قوله** لا هو ولا غيره سواء كان سلبا او عدولا يستلزم المحذور المذكور
لان السلب والعدول متلازمان اذا كان الموضوع موجودا كما فيما نحن فيه من ان صفات
الله موجودة لكن الشارح قرره بطريق كونه سلبا حيث قال هذا النفي آه ولو قرر بطريق
كونه عدولا يكون في الظاهر جمعا بين النقيضين وفي الحقيقة رفعهما على عكس ما قال
الشارح وعلى التقديرين يلزم في صورة جمع النقيضين المستحيل تعدد الواجب
وتعدد غيره من القدماء ويندفع الكل بالجواب المذكور في الشرح **قوله** لان المفهوم
من الشيئين فعلى هذا الغيران هما اللذان لا يكون مفهوما هما واحدا **قوله** اى يمكن
الانفكاك آه والمشهور عن الاشعري في تفسير الغيرية هو هذا وليس مبنيا على
مجرد اصطلاح بل ادعوا انه مقتضى اللغة والعرف اذ يقال ليس في الدار غير زيد مع
انه ذو يد وقدرة ورد بان المراد بالغيرية ههنا فرد آخر من نوعه والا لزم ان

سواء كان ثابتا او منفيا او بينهما عموم وخصوص مطلقا او من وجه والعينان هما الذاتان يتحد مفهومهما واحدا كالليث والاسد

لا يغايره ثوبه او امتعة البيت في ان القدرة غير زيد اتفاقا لان العرض غير المحل اتفاقا
وايضا لو تم هذا الدل على ان كل صفة قديمة او محدثة لازمة او مفارقة لبت
غير غير موصوفها ولما ورد على هذا التعريف انه لو وجد جسمان قديمان لزم
عدم تغايرهما لعدم صحة الانفكاك بينهما زادوا في التعريف قيدنا بعدم او حيز فورد
عليه القديمان المجردان كالعقول والنفوس فانه قيل هي عندهم غير موجود قلنا
الجسم القديم ايضا غير موجود على ان ترك التقييد باحد الشيئين منهما ليس تقييد
باحدهما معينا بل هو اطلاق وتعميم يؤدي الى التقييد بالمبهم فلذا لم يلتفت
الشارح الى اعتبار ذلك التقييد قوله والعدم على الازلي محال فلا يتصور بين
ذات الله وصفاته الانفكاك في العدم لان الصفات مقتضى الذات وكذا لا يتصور
انفكاك الصفات بعضها عن بعض في العدم لان الكل مقتضى الذات اذ يمتنع ان
انفكاك كل من امرين يقتضيهما امر آخر وكذا لا يتصور الانفكاك في الحيز بين
مطلق الذات والصفات قوله فعدمها عدمه اي عدم العشرة عين عدم
الواحد منها اما في ضمن واحد ما اي واحد كان واما في ضمن جميع الاحاد ووجود
العشرة عين وجود الواحد لكن لا مطلقا بل في ضمن جميع الاحاد والمراد بالوجود
التحقق في نفس الامر يعني انه يكون نفس الامر ظرفا لنفس الواحد والعشرة لا لوجودهما
لانهما ليسا موجودين قوله فان قيام الذات بدون تلك الصفة المعينة متصور
واما الصفة الغير المعينة من الصفات المعينة من الصفات المحدثة فلا يتصور وجود
الذات بدونها فلا تكون غير الذات ولا عينها والفرق بين الغيرية بالمعنى
الاول وبينها بالمعنى الثاني ان الاول اعم من الثاني لان الموجودين اذا كانا بحيث
يقدر وجود احدهما بدون الآخر كان مفهوم احدهما غير مفهوم الآخر واما اذا كان
مفهوم احدهما غير مفهوم الآخر كما في الانسان والناطق المتساويين قال المولى
الخيالي قد فسروا الى قوله قالوا اي استدلوا على صحة التفسير بانه مأخوذ من العرف
واللغة وقد سبق تقريره ورده وحاصل الرد ان نفي الاخص لا يدل على نفي الاعم قوله سواء

كان

كان آه الانفكاك بحسب الوجود بان يتصور وجود احدهما مع عدم الآخر وبحسب التحيز
الحيز بان يتحيز احدهما في حيز لم يتحيز الآخر فيه هذا التعميم هو المراد لا الاحتمال
الاول فقط على ما يوهمه العبارة ولذا فسر بقوله اي يمكن بينهما فلا نقض بالجسمين
القديمين لامكان الانفكاك بينهما في الحيز وان لم يمكن الانفكاك بحسب الوجود لقدمهما
والقدم ينافي العدم قيل هذا النقض انما يرد لو اريد بالامكان الامكان الوقوعي دون الذاتي
اذ العدم ينافي الوقوعي لا الامكان الذاتي ورد بانه لو اريد الذاتي لزم المغايرة بين الذات
بين الذات والصفات لانه يمكن ان يتصور وجود الذات مع عدمها بالامكان الذاتي لا
لكونها ممكنة ولو اريد امكان الانفكاك من الجانبين لزم المغايرة بين الصفات
لامكان وجود بعضها بدون الاخرى بحسب الذات مع قطع النظر عن العلة لكن
يرد الالهان المفروضان وكذا يرد المجردان المفروضان كالعقول والنفوس التي
اثبتها الفلاسفة لانه لا انفكاك بينهما في الوجود لكونهما قديمين ولا في الحيز لعدم
تحيزهما قوله فليتأمل وجه التأمل ان المراد بالانفكاك الانفكاك بحسب الوجود
والنقض المذكور مندفع لعدم تحقق مادة النقض فيكفي في دفعه المنع اذ الناقض
مستدل فلا بد له من اثبات مادة النقض فلا حاجة الى تغيير التعريف بالتعميم المذكور
قال الدواني ولئن تنزلنا عن هذا المقام فنمنع عدم وجود احدهما بدون الآخر لانه ما قيل
انه اذا ثبت قدمه امتنع عدمه غير مسلم اذ يجوز ان يكون وجود القديم متوقفا على
عدم امر مانع فيحدث المانع منه وينتفي القديم ولئن تنزل عن هذا المقام ايضا
فالمراد انه يجوز عدم احدهما مع وجود الآخر لانتفاء علاقة بينهما توجب عدم الانفكاك
وحاصله نفي اللزوم وفي المادة المفروضة ليس امتناع عدم احدهما مع وجود
الآخر لعلاقة بينهما بل لقدمهما ولا شبهة في ان هذا المعنى هو المراد من التعريف لقرب احدهما
من الآخر لا لمجرد مصاحبتهما لان الدوام لا يستلزم الضرورة وقيل يرد على الجواب
المذكور الاخير انا نفرض جسمين المفروضين كذلك لا يكونان غيرين قيل انما يرد
بالجسمين القديمين لانهما ممكنا نظرا الى ذاتهما ولا يرد بالالهين لانهما

فيه ان جواز وجود الذات بدون الصفات
وان كان يمكننا نظرا الى ذاتها لكنه لا يكفي ههنا فان
مرادهم جواز الانفكاك بلا مانع وذاته مانع
عن الانفكاك لكونها موجبا لها الا ان يقال انهم
عبارتهم حيث قالوا يتصور وجود احدهما
مع عدم الآخر يقتضي جواز وجود الذات بدون
الصفات في التصور والتعقل والاذهب
المعتزلة والحكماء الى نفي الصفات فظهر ان
مجرد الامكان الذاتي يكفي ههنا

اي من السيد او ان يكون التحقيق بخلافه

لاحدهما ممتنعاً ورد بانه على تقدير تسليم كفاية امكان مادة النقض لا فرق في الامكان بين
المذكورتين لانهما ممتنعان بالنظر الى الدليل وممكنان بالنظر الى ذاتيهما مع قطع النظر
عن ما سواهما قوله لم يتعرض له لان الكلام في الذات والصفات وهما متغايرين
بالضرورة وقوله كما عرفت اي من انه منتقض بالجسمين القديمين لكن قد عرفت
ايضاً ان مجرد عدم الانفكاك بحسب الوجود كاف في النقض المذكور منقوض ولذا اكتفى
به الشارح قوله فانهم قالوا قال الآمدي ذهب الاشعري وعامة الاصحاب الى ان الصفات
منها ما هي عين الموصوف كالوجود ومنها ما هو غيره وهي ما امكن مفارقتها
عن الموصوف كصفات الافعال من كونه خالقاً ورازقاً ومنها ما لا يقال انها عينه ولا غيره
وهي ما يمتنع انفكاكه عنه بوجه من الوجوه كالعلم والقدرة وغيرهما من الصفات النفسية
لله تعالى بناء على ان المتغايرين موجودان يجوز الانفكاك بينهما بوجه وعلى هذا فتلك الصفات
النفسية لما امتنع انفكاك بعضها عن بعض لم يقل ان بعضها عين الصفة الاخرى او
غيرها كذا في شرح المواقف ومن هذا ظهر ان ما قيل الظاهر انهم لم يقولوا بمغايرة الصفات
الحادثة لموصوفها فاسد قوله وبهذا يظهر اي من عدم قولهم بمغايرة الصفات
ظهر ان استدلالهم السابق وهو قولهم يقال في العرف واللغة ما في الدار غير زيد مع
انه دون يد وقدرة ليس بصحيح لا يدل على ان الصفات الحادثة ايضاً لا تغاير للموصوف
اذ قد يتصف زيد بالعلم والقدرة وغيرهما مع صدق هذا الكلام قال الشارح ومن الجانبين
لا يبقى الترديد فيتجه لانه يعلم من قوله قيام الذات بدون تلك الصفة المعينة متصور
فيكون غير الذات ان المراد الاكتفاء بجانب واحد لانا نقول ان قوله والواحد من العشرة
يستحيل بقاؤه بدونها وبقاؤها بدونه يدل على انه لا يكتفي بجانب واحد فيتجه
الترديد نعم جواز وجود الذات بدون الصفة لا يتم مع قيام دليل عليه فلا يسمع
بدون ابطاله وايضاً الصفة مقتضى الذات فكيف يجوز بدونها ذكره العصام
وفيه انه قد عرفت ان الامكان الذاتي كاف نظراً الى ظاهر عباراتهم في تفسير الغيرية
قوله ظاهر الفساد لان وجود العشرة وجود واحد مركب من وجودات وحداتها

وانتفاء

وانتفاء المركب غير انتفاء كل واحد من اجزائه وغير مستلزم اياه قوله لا يقال المراد انه يمكن
ان يعقل وجود كل منهما في الخارج اي التصديق به مع الجهل بوجود الآخر وان كان وجود
دونه محالاً في نفسه وليس المراد انه يمكن فرض وجود كل منهما دون صاحبه والا لزم المغايرة
بين الصفة والموصوف قوله والحاصل ان وصف الاضافة معتبر في لا يمكن وجود
الذات بدون الصفة مع انه يكفي في نفي المغايرة بينهما امتناع انفكاك الصفة لان
المعتبر في المغايرة الانفكاك من الجانبين وبين امتناع انفكاك الجزء عن الكل مع ان امتناع
انفكاك الكل عن الجزء يكفي في نفي المغايرة بينهما تنبيهاً على صحة قولهم ان الواحد يمتنع
بدون العشرة وقوله بخلاف الجزء مع الكل لا يتم اذ كثيراً ما يصدق بوجود الكل ثم يطلب
بالبرهان ثبوت الجزء لخفاء كونه جزءاً له ذكره العصام قوله مع انه لا يستقيم في العرض
لما عرفت من ان وجود العرض في نفسه وجوده في موضعه فلا يتصور التصديق بوجود الجار
دون التصديق بوجود محله قال المولى الخيالي قد عرفت ان المراد اي قد عرفت منها في الحاشية
السابقة ان مراد الشارح بقوله اي يمكن الانفكاك تعميم الانفكاك لا تخصيصه بالانفكاك
في الوجود فلا نقض بالعالم مع الصانع كما ذكره ولا بالعرض مع المحل اذا المحل يوجد بدون
العرض فينفك العرض عن المحل في الحيز فان الحيز العرض محله وحيز المحل مكانه قيل هذا التعميم
لا يستقيم لان كلمة او لتقسيم المحدود بمعنى ان قسمي المحدود حده هذا ومعنى آخر حده هذا
فالمعنى ان احد القسمين ما يمكن الانفكاك بينهما من الجانبين في الوجود والقسم الآخر
ما يمكن الانفكاك بينهما من الجانبين في الحيز فيكون الجواب مشكلاً واجيب بان التعميم
مستفاد من كلام الشارح حيث لم يقيد بقيد في الغيرين ما يمكن الانفكاك بينهما
اي فرد من الانفكاك فالجواب المبني على التعميم تام نعم لو اخذ في التعريف كلمة او
لا يمكن التعميم فلا يتم الجواب المبني عليه قوله في عدم او حيز كما في المواقف اذ
الانفكاك في العدم او الحيز من جانب العالم فقط فيرد الاشكال قوله او لحلة لتعلق
عليه هذا لا يدخل فيه بعض الصفات من البعض الآخر لان كلاً منها لا يقوم بالآخر
الا انه قائم بمحله اذا كان مرادهم تجويز الانفكاك هذا فلا نقض بالعالم مع الصانع

لامتناع ان يلزم الصانع بمحل للعالم ومحل الحلة وجزء الشيء وكذا النقض بالعرض
مع المحل لجواز ان لا يقوم العرض بالمحل بان ينعدم دون المحل قوله
قلت يعني فيه ارتكاب تجوز من غير قرينة بل هو تخصيص من خارج ولفظ امكان الا
نفكاك لا يدل على هذا المعنى وفساده غير خفي لما ذكره مع انه يرد عليه التشخص
والاعراض اللازمة على تقدير وجودها غير محلها مع انهما لا يجوز ان لا تكون قائمة بمحلها
والاشعري ينكر وجود الاعراض اللازمة لان العرض لا يبقى زمانين ولذا قال على
تقدير وجودها وفيه ان لهم ان يمنع المغايرة قال المولى الخيالي في الصفات اللازمة
اي الكلام بعد المغايرة انما هو فيها على ما سبق بل القديمة اخص من اللازمة
بحسب المفهوم والاحتراب يصح باعتباره واما بحسب الصدق فبينهما تلازم لا تصدقان
على صفة غير صفات الله بناء على تجدد الاعراض فلا توجد الذات بدونها لا
متناع انفكاكها عن الذات للزومها وقدمها قال بعض الافاضل مبنى كلام الشارح
على ما اشتهر من المشايخ من ان كل صفة لا تغاير موصوفها بناء على عموم الدليل كما
عرفت لا على تخصيص الدعوى بالصفات اللازمة او القديمة فلا يرد الايراد وفيه
ان الشارح قال ان الكلام في الصفات القديمة ولذا قال بخلاف الصفات المحدثة
كما صرح به فيرد الايراد وما ذكر ماخوذ من عموم الدليل غير منقول عن الاشعري اذ هو قائل
بتجدد الاعراض فيتحقق الانفكاك في الصفات المحدثة من جانب الموصوف
بحسب الوجود ومن جانب الصفة بحسب الحيز قوله ومرادهم جواب سؤال تقريره ان
انفكاك الصفات القديمة ممكن بالنظر الى ذاتها وان كان ممتنعا بالنظر الى لزومها
وقدمها لانه امتناع بالغير وهو لا ينافي الامكان الذاتي وتقرير الجواب ان المراد
امكان وقوعي لا ذاتي والامكان الوقوعي منتف ههنا لان اللزوم والقدم مانع
عن وقوعه بل ذاته تعالى مانع عنه لكونه موجبا لها فلا يكون الذات والصفات القديمة
غيرين لعدم الانفكاك بينهما لمانع منه وان اكتفى بمجرد الامكان الذاتي لزم عدم
المغايرة بين الذات والعرض اللازم وفيه انه يتصور الذات بدون الصفات

فيطابق

فيطابق عبارتهم حيث قالوا يقدر ويتصور وجود احدهما مع عدم الآخر
ولان نفي الفلاسفة والمعتزلة الصفات فظهر كفاية الامكان الذاتي كما سبق ولذا ذهب
جمهور المتكلمين الى ان الصفات غير الذات واما الاعراض فهو مغاير لمحله لان حيز
المحل مغاير لحيز العرض وقد عرفت الانفكاك اعم من كونه بحسب الوجود او بحسب الحيز
قوله اي في الاعراض الجزئي اه فيه ان العام لا يدل على الخاص بوجه من الوجوه فمن اين
هذا التفسير الا ان يقال لان الكليين قرينة عليه ولا نم عدم دلالة العام على الخاص
اذا كانت بقرينة ومراده ان الكلام في الغيرين وهما لا يكونان الا موجودين و
الكليان ليسا بموجودين فالغيران لا يكونان كليين ثم عكسناه الى قولنا الكليان
لا يكونان غيرين فلا جرم يلزم التفسير بما يكونان غيرين وهما ههنا العرض الجزئي
قوله وعدم تصور هذا العرض اه لان المحل الخاص من جملة مشخصاته فلا يمكن تصوره
من حيث كونه جزئيا بدون محله قال بعض الفضلاء الجواب عن النقض بالعالم مع الصانع
على تقدير ارادة صحة الانفكاك من الجانبين قد تم بقوله المراد امكان تصور وجود كل
منهما مع عدم الآخر ولو بالفرض ولا يرد النقض بالجزء مع الكل والصفة مع الذات
على ذلك التقدير بل هو على التقدير ارادة صحة الانفكاك من جانب فاحد فاعتبار و
صف الاضافة انما هو جواب على تقدير ارادة الشق الثاني فقول الشارح ولو اعتبر
وصف الاضافة رد للجواب الثاني واما قبله رد للجواب الاول لكن عبارة الشارح قاصرة
عن اداء الحق وموهمة بان قوله بخلاف الجزء مع الكل تتمة الجواب السابق وبما ذكرنا علم
علمت انه لا يظهر من اعتبار وصف الاضافة خلل في قول الشارح انتهى قوله ونظهر
اه لان تصور العالم بدون الصانع من حيث كونه معلولا له باطل لاستلزامه تصور
احد المتضايفين بدون الآخر وتصوره بدون الاضافة غير مفيد قال الشارح لم
لا يجوز اه فيه ان تفسير الغيرية بما سبق يبطل لان المتبادر من الموجودين الذاتان
المتغايران في الوجود بان يقوم كل منهما وجود متغاير لما قام به الآخر الا ان يقال
ان هذا التفسير انما هو من غير الاشعرية لاصلاح كلامهم قوله ليفيد اراد به ان

الافادة يتوقف على التغاير وهو لا ينافي توقفها على شيء آخر فلا يرد ما اورده المحشي
نعم عليه التغاير بحسب الذهن كاف في الافادة غير متوقف على في المفهوم كما اذا لوحظ للانسان
بالحيوان الناطق والبشر بالضاحك فقيل الانسان بشر فانه يكون بحسب المفهوم اعم
مما قلنا واورد ايضا ان الحمل اتحاد المتغايرين في المفهوم بحسب الموجود وهو يقتضي ان
يتوقف صحة الحمل عليهما معا لان احدهما شرط صحته والآخر شرط افادته انتهى وهو
مبني على ان النسبة يقتضي الشيئين فلا توجد في المتحدين ذهنا وخارجا فلا
يصح ان يقال الانسان انسان لانه صحيح ولكن لا يفيد ثم الوجود الاتحاد بحسب الوجود اما
بالذات كما في حمل الاجزاء الذهنية على المركب منها نحو الانسان حيوان واما بالعرض
كما في حمل الاعراض على الذات نحو الانسان كاتب واما بالاعتبار كما في حمل العدميات
على الذات نحو الانسان اعمى فالوجود في الاتحاد اعم من المحقق والموهوم قوله قلنا
آه وايضا يلزم ان يكون الصفات من العلم وغيره عين الذات قوله وان يكون الو
العشرة بدونه كلمة انْ نافية فهو بالكسر اي العشرة لا تكون بدونه فلو كان الواحد
غير العشرة لكان غير نفسه لان المغاير للشيء مغاير لما ليس غيره ويروى انْ
بالفتح فهو عطف على ضمير كان قوله بدونه على جزء كان فيكون الحاصل لكان كون
العشرة بدون الواحد قوله ولا يخفى ما فيه يعني لا فرق بين الكل والجزء والمحل والعرض
والعالم والصانع في انه يمتنع الانفكاك من احد الجانبين فكيف يعد جعل الجزء غيرا
من الجهالة ذكره العصام او هو اشارة الى مغايرة الشيء للشيء لا يقتضي مغا
يرته لكل جزء من اجزائه ذكره الخيالي والكستلي قال المولى الخيالي يرد عليه وقد عرفت
جوابه واجيب ايضا بان معنى التغاير في المفهوم بان يكون مفهوم المحمول امرا زائدا على
مفهوم الموضوع وهو في المثال المذكور جزء تأمل قوله بدل لن وفي عامة النسخ
بدل ان النافية فقوله تصحيف فضل بالضاد المعجمة اي زائد الافادة فيه و
يؤيده ما نقل من تمثيل النافية بقوله كما في قوله تعالى ان كل نفس لما عليها حافظ
لان لما بمعنى الا الاستثناء لدخوله على الاسم انتهى وفي بعض النسخ بدل لن النافية

عصام

باللام

120

باللام المتصلة بالنون قوله فصل بالصاد المهملة اي هو تصحيف يفصل لامها
عن النون وفي بعض النسخ تصحيف محل قوله الا بتمحل تقريره بان يقال انه معطوف
على الصار بحسب المعنى اي لو كان الواحد غيرها يلزم ان يكون الواحد غير نفسه وان تكون
العشرة بدونه او معطوفا على ضمير كان على ما وقع بدل صار في بعض نسخ الشرح
اي لكان كون العشرة بدونه واما على تقدير لن يكون معطوفا على قوله لانه من العشرة
وح لا يرد النقض باللازم لانه لا يصدق عليه انه منه كذا نقل عنه يعني انه وان صدق
على اللازم انه لا يكون بدون الملزوم لكن لا يصدق عليه انه بعض من الملزوم قوله وينتقض
ايضا اي مع كونه محتاجا الى التمحل ينتقض باللازم فان اللازم غير الملزوم عند المعتزلة
مع جريان المذكور فيه بان يقال لو كان اللازم غير الملزوم لزم ان يكون الملزوم بدونه
وح فيلزم ان يكون اللازم غيرا ويمكن ان يعتذر بالنقض التفصيلي بان يقال اللازم انه
لو كان الواحد غير العشرة يلزم ان يكون العشرة بدونه فان اللازم غير الملزوم
عندكم مع انه لا يكون الملزوم بدونه قوله لا يقتضي النفعية اي العينية الصواب لا يقتضي
عدم المغايرة بينهما قال الشارح وهي صفة ازلية تأنيث باعتبار الخبر او باعتبار
ان العلم صفة وذكر الازلية في كل من تعريفات الصفة للاهتمام وان اخذت الازلية
في قوله وله صفات آه وذكر المعلومات في تعريف العلم دور الا ان يقال المعرف هو العلم
بمعنى الصفة لا العلم بالمعنى المصدري اي يتوقف عليه المشتق وان يقال المعرف علم
الله والمعلومات مطلقا وينتقض تعريف العلم والبصر لانه صادق عليهما واجيب
بان المراد صفة لا ان الانكشاف فيهما انكشاف المحسوس وان قلنا ان الصدق مسلم
وهما مندرجان في العلم يندفع الاعتراض لكنه ليس معتقدنا وقدم العلم لانه اعم
من القدرة ولانه يتوقف عليه القدرة ولذا لا تتعلق الا بما كان معلوما والعلم لا يتوقف
عليها ولذا يتعلق بما لم يكن مقدورا وقدمهما على الحيوة لتوقف معرفتها عليهما
كما ستعرف ثم المعلوم في التعريف اعم مما كان موجودا او معدوما محالا او ممكنا
حادثا او قديما متناهيا او غير متناه جزئيا او كليا فعلم ان علمه تعالى ازلي كذا

العشرة بدون الواحد فيلزم من الحمل العشرة والعشرة بسبب ان الواحد
عين العشرة يلزم من جواز الانفكاك الواحد
يجمع بين الكل بين الجزء والكل
بان الانفكاك من الجانبين
ورجاب الكمال عنه بان صاحب التعريف جعل
نفس الغيرين

كذا التعلقة بما يجب ان يعلم في الازل ايضا ازلي جارية في الازليات والمتجددات باعتبار
انها ستجدد غير متناه بالفعل واما تعلق العلم بالمتجددات فيما لا يزال باعتبار
انها حدثت الان اوزالت فحادث ومتناه بالفعل حسب تناهي المتجددات
غير متناه بالفعل كالمتجددات الابدية والتعلق الاول غير متغيرة ازلا وابدا
والثاني متغيرة الا ان تغيره لا يوجب تغيرا في صفة العلم ولا تغيرا في ذاته بل يوجب
تغير اضافة العلم وتعلقه بالمعلومات والاف دفيه **قوله** عند تعلقها بها اشارة
الى دفع ما قيل ان جميع المعلومات لو كانت منكشفة له يلزم ان يكون عالما في الازل بان
زيدا داخل الدار وهو جهل فدفعه بان علمه متعلق في الازل بانه سيدخل الدار حتى اذا
اذا دخل يتعلق بانه دخل **قوله** تؤثر في المقدورات اعلم ان للقدرة تعلقين بالمقدور
عند المحققين احدهما معنوي لا يترتب عليه وجود المقدور بل تمكن القادر من ايجاده
وتركه وهذا التعلق قديم بقدم القدرة والنسبة الى الضدين سواء وثانيهما تعلق
يترتب عليه وجود المقدور او عدمه عند القائلين بان العدم مقدور ويعبر عنه بالتأ
ثير والتكوين والايجاد ونحو ذلك والاظهر انه حادث بحدوث المقدور كما قال به بعضهم
ومنهم من قال انه قديم لكنه متعلق بوجود المقدور لا في الازل فيما لا يزال وظاهر قوله
تؤثر في المقدور يشير ان التعلق بالمعنى الثاني وانه حادث ولعله اختاره لقوته
والاوفق بكلام ان يراد المعنى الاول اذ التعلق الموجب بوجود المقدور عند القائلين
بالتكوين ليس للقدرة بل للتكوين ذكره المولى الكستلي ومن اثبت التكوين قال ان القدرة
بها يصير الشيء صحيح الوجود وان التكوين به يصير الشيء موجودا بالفعل وفرق
بين ما به يكون الفاعل قادرا وبين ما به يكون الفاعل فاعلا على ما يشهد به الوجدان
قوله توجب صحة العلم لم يقل والقدرة لانه يكفي في التمييز والالزم استيفاء سائر الصفات
ذكر لفظ الصحة لان الحيوة لا توجب العلم واورد على هذا التعريف بانه غير صادق على
غير حيوة ذي العلم واجيب بالمنع مستندا بان صحة العلم ثابت لغير ذوي العلم من
الحيوان فلكن عدم العلم له مع امكانه لمانع ثم تفسير الحيوان باعتدال المزاج النوعي

روبما

او بما يقتضي الحس والحركة لا يصح في حقه تعالى لانه نقص **قوله** والقوة قال العصام بمعنى
هي بمعنى نفي الضعف في جميع صفاته لكن بقي الكلام في انه صفة موجودة او امر اعتبار
ويؤيد الثاني جعله راجعا الى القدرة وحصر الصفات في الثمانية انتهى وفيه كلام
اخر للخشي كما سيجيء **قوله** فيدرك ادراكا تاما من تتمة بيان السمع والبصر لا بجو
لا مجرد المبصر كما يشهد به قوله ووصول هواء **قوله** ولا يلزم من قدمها جواب سؤال
سيجيء تقريرها **قال الخيالي** للعلم تعلقات اي تعلقات علمه نوعان الاول
تعلقات في الازل متعالية عن الزمان شاملة لكل من الازليات والمتجددات
باعتبار انها ستجدد متعالية عن الزمان بل على وجه كلي كتعلقه بالكليات الغير
المتجدد وهذا النوع من التعلق قديم غير متناه بل بالفعل بالفعل لعدم تناهي
متعلقاتها اعني جميع ما يمكن ان يعلم من الازليات والمتجددات لشموله الممكن
والممتنع والواجب فلا يرد ما قيل ان المتجددات متناهية سواء اخذت
باعتبار انها ستجدد او باعتبار انها وجدت الان او قيل ببرهان التطبيق
فتلك تعلقات العلم بذلك متناهية سواء كانت التعلقات ازلية او متجددة
انتهى لان المراد كما عرفت ان للعلم تعلقات غير متناهية بالنسبة الى المجموع
الازليات والمتجددات ولا شك ان المجموع غير متناهية وليس المراد ان
للعلم تعلقات غير متناهية بالنسبة الى الكل واحد من الازليات والمتجددات
حتى يرد ما قيل والنوع الثاني تعلقات فيما لا يزال مختصة بالمتجددات باعتبار
انها متجددة في الزمان الحال والاستقبال وهي حادثة ومتناهية بالفعل ضرورة
حدوث متعلقاتها وتناهيها لان كل موجود متناه ولا يلزم من تغير المتجددات
وتبدلها حسب تجدد الازمان وتبدلها تبدل ذات الواجب من صفة الى صفة
لان التغير والتبدل انما هو في التعلقات ولا تغير فيه في صفة العلم هذا ما عليه
الجمهور وقال بعض المحققين ان علمه تعالى بان الشيء وجد عين علمه بانه سيوجد
لتنزهه عن الغفلة فعلمه مستمر فلا حاجة الى اثبات تعلقات حادثة لعلمه تعالى

بالمتجددات واني احتاج احدنا الى علم آخر متجدد لجريان الغفلة علينا ثم هذه الى
التعلقات غير متناهية بالقوة قوله ممكن الوجود من الفاعل بمعنى صحة الصدور
من الفاعل بمعنى انها صفة بها يمكن الايجاد من الفاعل لا بمعنى انها تجعل المقدور ممكن
الوجود في نفسه لان الامكان بمعنى استواء الطرفين بالنسبة الى ذاته امر ذاتي للممكن
يقال هذا مقدور لانه ممكن وذاك ليس بمقدور لانه ممتنع وواجب فلا يصح اثبا
للقدرة ثم من المتكلمين من اثبت التكوين صفة مغايرة للقدرة والارادة ومنهم
المصنف ممن اثبت قال ان القدرة صفة من شانها صحة التاثير والايجاد من الفاعل
والتكوين صفة من شانها الايجاد بالفعل بمعنى ان الممكن الذي تعلقت القدرة به
في الازل وصح صدوره اذا ترجح بتعلق الارادة باحد جانبيه تعلق التكوين با
بايجاده فوجد فح يكون تعلقات القدرة كلها قديمة غير متناهية بالفعل لان
الممكنات التي صدورها من الواجب غير متناهية ومن المتكلمين من نفى التكوين وهم
قالوا ان القدرة صفة من شانها الايجاد واما في صحة الصدور فهو امر لازم لان
الممكن لانه اذ كان طرفاه مستويين صح كل منهما اثر الفاعل فلا يحتاج صحة الصدور
الى مخصص واني احتاج صدور احدهما بعينه من الفاعل الى المخصص وهو الارادة فلا
حاجة الى اثبات التكوين ثم هؤلاء افترقوا فرقتين فقال بعضهم ان القدرة
متعلقة في الازل بايجاد المقدورات فيما لا يزال لكن الارادة اذا تعلقت بوجود
المقدور فيما لا يزال فتعلقها قديم غير متناه بالفعل وقال بعضهم انه متعلقة فيما
لا يزال بايجاب المقدورات بمعنى ان الارادة اذا رجحت احد طرفي الممكن تعلقت القدرة
بايجاده فوجد فتعلقها حادث بحسب تجدد المقدور فعند مقدوراته تعالى متنا
هية بالفعل ضرورة تناهي الموجودات غير متناهية بالقوة اذ لا تنتهي الى حد
لا تتصور فوقه تعلق القدرة والاولى ان يقول ان من نفى التكوين قالوا ان لله
للقدرة تعلقين احدهما ازلي والآخر حادث قوله على الترادف فيه الاولى ان ذكر
متصلا بالقدرة قوله على صحة الاطلاق بمعنى انه يصح ان يقال ان القوة صفة لله

لا بمعنى

لا بمعنى انه يصح اطلاق المشتق وهو القوي عليه تعالى فلا يرد ما قيل ان كون القدرة صفة
له تعالى لا يدل على صحة اطلاق المشتق عليه لان الاطلاق موقوف على الاذن الشرعي الا يرى
ان الاستواء والوجه والقدم صفة لله تعالى مع عدم صحة اطلاق المستوي وغيره عندنا
قال الخيالي عند الاشاعرة قال في شرح المقاصد الا ان ذلك ليس بلازم على قاعدة
الشيخ ابي الحسن الاشعري لجواز ان يكون مرجعهما الى صفة العلم ويكون السمع علما بالمسمو
المسموعات والبصر علما بالمبصرات انتهى وانما اثبت صفتين زائدتين لان
القرآن والحديث ناطقان بهما مع انه يمكن اتصافه بهما فلا حاجة الى تاويله وقال
المولى الكستلي ان الشيخ الاشعري اختار ان ادراك الحواس علم بمتعلقاتها والجمهور
منا ومن المعتزلة والكرامية قالوا انهما صفتان زائدتان مغايرتان للعلم كما اذا علمنا
علما تاما بالشيء ثم ابصرناه او سمعناه نجد بالضرورة الحالة الثانية مشتملة على امر
زائد مع العلم بها فذلك الزائد هو الابصار والسمع واما عند غيرهم فلعلمه تعالى بالنسبة
الى المسموعات والمبصرات تعلقات ازلي به ينكشفان انكشافا تاما تشبيهها
بالانكشاف التعقلي الذي يمكن لنا بعد استعمال العاقلة وتعقل آخر حادث بحيث
بعد حدوثهما به ينكشفان انكشافا جليا تشبيهها بالانكشاف التخيلي الذي يكون
لنا بعد استعمال الحاستين فعلمه تعالى بهذا التعلق يسمى سمعا وبصرا قوله واولهما
غيرهم اي الفلاسفة الاسلامية والكعبي وابو الحسين البصري بالعلم بالمسموعات و
المبصرات من حيث تعلقه على وجه يكون سببا للانكشاف التام الذي يكون لنا بعد
استعمال تينك الحاستين كما مر تقريره قوله من تمسك به اي عدم الاتحاد بان يقول العلم
بالمحسوسات حاصل قبل وجودها يلزم ان يقول بالذوق والشم واللمس فانها تكون بعد
وجود متعلقاتها ومندرجة في انشائها تحرزا عن التحكم فح لا تنحصر الصفات
في السبع او الثمانية وحكي عن امام الحرمين ان الصحيح عندنا وصفه تعالى باحكام الادرا
كات المتعلقة بها وانما لم يجز وصفه باللمس والذوق والشم لما ان ذلك ينبئ عن
اتصالات يجب تنزيه الله عنها وقال في شرح المواقف وانما لم يوصف بالشم والذوق

واللمس لعدم ورود النقل بها وقال بعض المحققين لما ورد النقل بالسمع والبصر
آمنا بذلك وعرفنا انهما لا يكونان بالآلتين المعروفتين واعترفنا بعدم الوقوف
على حقيقتهما ثم عند الاشعري لا حاجة في اللمس والذوق والشم الى صفة غير العلم واما
عند غيره ممن اعتبر في العلم تعلقه بالمعاني فيحتاج الى صفة اخرى هي مبدأ الا
لذلك ومن ههنا عد بعضهم صفة ثامنة له وراء التكوين قوله حدوث التعلق
في القدرة على مذهب من لا يقول بالتكوين وايضا لا يصح على مذهب من لا يقول
بالتكوين مطلقا بل على مذهب الآخرين منهم كذا نقل عنه على ما قرره وحاصل
كلام الشارح ان من انكر كون السمع والبصر قال لو كانا صفتين زائدتين مغا
يرتين للعلم لزم قدمهما فيلزم قدم المسموعات والمبصرات وان جوابه انا لا
نم من كونهما قديمين لزوم قدم المسموعات والمبصرات وانما يلزم قدمهما لو
كان تعلقهما ايضا قديما حادث يحدث عند حدوث المسموعات والمبصرات
وهذا كما لا يلزم من قدم العلم والقدرة قدم المعلومات والمقدورات وهذا ما وعدناه
سابقا بقولنا سيجيء تقريرها قال الشارح وكون تعلق العلم تابعا للوقوع لان
لان العلم انما يتعلق بوقوع شيء بعينه لانه في نفسه كذلك والا لكان جهلا ومنع ذلك
في العلم الفعلي لان احدنا يتصور امرا ويصدق لتضمنه لمصلحة فيفعله لكن الاصحاب
قد جزموا القول باستواء نسبة العلم الى الضدين كالقدرة وان العلم بالمصلحة لا يكفي
داعيا الى الفعل ما لم يحصل الحالة المعلومة بالوجدان المسماة بالارادة ونبهوا
على ذلك بانه لا موجود الا ويمكن تصوره على وجه احسن منه فوقوعه على ما هو عليه
تخصيص بلا مخصص لانا نتصور كثيرا امرا معينا ونعلم فيه مصلحة لكنا لا نفعله
لكسل مانع او حياء رادع او نحو ذلك ما لم يحصل لنا ارادة وبالجملة علمه تعالى بوجه المصلحة
لا يكفي في فعله فان هذا العلم لازم لذاته لا يفارقه والا لزم تجهيله والا لزم الفلاسفة
القول بالايجاب مع اعترافهم بان ايجاده للعالم على النظام المشاهد تابع لعلمه
بوجه الكمال فيه واورد على القول بالارادة انه ان جاز تعلق الارادة بكل واحد من

فلا يكون الوقوع تابعا للعلم

الضدين

الضدين بدلا من الآخر فتعلقها باحدهما ترجيح بلا مرجح وان كان تعلقه باحدهما
مقتضى ذاتها فالمريد غير قادر على الفعل اذ وجب وجوب احد الضدين منه والجواب
ان تعلق الارادة باحد الضدين لذاتها لا بمعنى ان ذاتها تقتضي التعلق بل بمعنى
انها لا تحتاج في ذلك الى مرجح غير ذاتها وهذا خاصية الارادة فلا يجوز مثله في القدرة
فسقط ما قيل ايضا ان نسبة الارادة الى الكل سواء فلا بد لكل من تعلقاتها المخصوصة
من مرجح فيتسلسل وذلك لان الارادة يتوقف على مرجح كالهارب من السبع وكذا العطشان
يريد الاول احد الطريقين المتساويين من كل وجه من غير حاجة الى مرجح خارجي فلا
تخصص وتعين احد الضدين بالوقوع وتعين له وقتا اذ كما يمكن ان يقع في الوقت
الذي وقع فيه يمكن وقوعه قبله او بعده قوله ان المشية اه زعمت الكرامية ان
المشية قديمة متعلقة بجميع ما شاء الله من الحوادث من حيث يحدث واما الارادة فهي
متعددة وحادثة حسب تعدد الحوادث وحدوثها وهم يجوزون قيام الحوادث
بذاته تعالى قوله انه تعالى ليس بمكروه اه هذا ينسب الى النجار في احد قوليه والقول الآخر ان معنى
ارادة الله فعل غيره امره به ينسب الى الكعبي ومعنى ارادة الله تعالى فعل نفسه علمه به كما في
المواقف لا علمه بما في الفعل من المصلحة كما وقع في شرحه فانه ينسب الى ابي الحسين
البصري ووقع في كلامه ما يدل على ان كثيرا من معتزلة بغداد ذهبوا الى ان ارادته
تعالى فعل نفسه انه ليس بمكره ولا ساه وفعل غيره امره به وينبغي ان يكون هذا هو
المراد مما ذكر في الكتاب فسقط ما قال العصام ان الشارح خلط مذهبا بمذهب قوله
ولو شاء لوقع لقوله ولو شاء ربك لآمن من في الارض كلهم جميعا وقوله عليه السلام
ما شاء الله كان وقد تلقته الامة بالقبول من السلف والخلف والقول بانه مشية
قسر والجاء قول بلا دليل قال الشارح وعدل عن لفظ الخلق وكذا عدلوا عن لفظ
الرزق مع ان المناسب للتخليق هو الترزيق ولا يلزم من قدم التكوين قدم المكون
لان تعلقه حادث كما في قدم العلم والقدرة وغيرهما من الصفات القديمة التي
لا يلزم من قدمها قدم متعلقاتها ثم التخليق والترزيق والاحياء ونحو ذلك كل منها

صفة حقيقية ازلية عند بعض العلماء وماوراء النهر والتحقيق ما ذهب اليه المحققون
منهم من ان مرجع الكل الى التكوين فانه ان تعلق بالحيوة يسمى احياء وبالموت
اماتة وبالصورة تصويرا او بالرزق ترزيقا الى غير ذلك فالكل تكوين وانما
الخصوص بخصوص التعلقات هذا ما ذكره الشارح فيما بعد قال المولى الخيالي
الى التعلقين اى تعلق الفعل وتعلق الترك او التعلق بالفعل فى هذا الوقت
والتعلق به فى غيره قوله الى مخصص آخر فينتقل الكلام الى ذلك المخصص فيلزم
التسلسل او الدور قوله والا اى وان لم يكن وان لم ينتسب بل من شانها التعلق بجانب
واحد يلزم الايجاب ضرورة ان احد الطرفين لازم الارادة والارادة لازم الذات
فح ينعدم الاختيار بمعنى صحة الفعل والترك الذى اثبته الاشعرى فان قيل يجوز ان
يكون للارادة او المخصص آخر نوع خصوصية باحد التعلقين ولا ينتهى تلك الخصوصية
ما لم تنته الى حد الوجوب لا يكون مخصصا للوقوع ولا يكفى الاولوية لانها لا تمتنع
جواز وجود الطرف الآخر فاذا وجد احد الطرفين بها يلزم الترجيح بلا مرجح لانا
نفرض وقوعه بها فى وقت وعدمه فى وقت آخر فان لم يكن اختصاص احد
الوقتين بالوقوع بمرجح يلزم الترجيح بلا مرجح وان كان بمجرد يلزم عدم كفاية الاو
لولوية ولذا قالوا الارادة صفة توجب ولم يقولوا صفة ترجح وقالوا ان المعلول
ما لم يجب وجوده عن العلة لم يوجد قوله لا يقال جواب باختيار الشق الاول حاصله
ان الارادة من شانها الترجيح ولو للمساوى بل للمرجوح فاذا تعلقت بالمراد
يحصل عن الفاعل فعلا كان المراد او تركا من غير احتياج الى مرجح آخر قوله الكلام
فى وجود تلك الصفة وهو ممتنع لاستلزامه ترجيح احد المتساويين بلا مرجح
واجيب عنه بان الترجيح بلا مرجح واقع كما فى الهارب عن السبع كما مر وانما
الممتنع الترجح بلا مرجح اى وقوع احد المتساويين من غير موقع وموجد
وهو لا يلزم من كون الارادة مرجحة ورد بانه يجوز ح ان يكون المخصص القدرة فيلزم
الترجيح بلا مرجح لا الترجح لان الموجد موجود وهو الذات قوله تحقيقه ان تحقق

ان

ان العلم غير الصفة التى ترجح احد المقدورين بالوقوع انه لو كان عينها فهو اما العلم
بحقيقة المقدور او العلم بوقوعه فى الخارج والاول للواقع وغيره من الممكن والممتنع والواجب
فلا يكون مخصصا واما الثانى فلانه فرع الوقوع لان المعلوم هو الحاصل فى العلم ظل وصورة
وحكاية عنه سواء كان مقدما عليه وهو الفعلى او مؤخرا عنه وهو الانفعالى والحكاية عن الشىء
فرع ذلك الشىء حتى لو لم يكن الشىء بتلك الحيثية التى تعلق به العلم لا يكون علما بل جهلا
فلا يكون العلم عين الارادة واذا عرفت ان المراد بالعلم هيهنا العلم بنفس حقيقة الشىء
او العلم بخصوصية بوقوعه حصوليا او حضوريا فلا يرد ان علمه تعالى حضورى وكون العلم تصورا
او تصديقا انما يتمشى فى الحصولى اذ لم نرد من العلم الصورة الحاصلة بدون الحكم او مع
الحكم حتى يكون تصورا او تصديقا من العلم الحصولى ولا يرد ايضا انا لا نم ان التصديق فرع
الوقوع وان كان كذلك لو كان الزمان الماضى معتبرا فى القضية اما اذا كانت القضية ممكنة
عامة او مطلقة عامة او مقيدة بالزمان المستقبل فلا يكون العلم بها فرع الوقوع لانه
لا يكون فرعا بمعنى التاخر فى الوجود لكنه فرع بمعنى الظل والحكاية عنها فلا يكون مرجحا لوقوعه قيل
هذا مخالف لما قال نا قد المحصل انه قد تقرر عندهم ان ما علم الله تعالى وقوعه يجب ان يقع
انتهى وفيه تامل قوله وبه يندفع اى بما قلنا ان العلم بالوقوع متقدما عليه او متاخرا
فرع الوقوع يندفع قول الحكماء ان التابع هو العلم الانفعالى المستفاد من الوجود الخارجى
كعلمنا بالسماء والارض دون العلم العقلى الذى يكون الوجود الخارجى مستفادا منه
كما تصور سريرا ثم يحصله وعلمه تعالى من قبيل الفعلى اذ هو يعلم الاشياء كما هى قبل ان
ان توجد فلا يكون تابعا فيجوز ان يكون مرجحا لوقوع الاشياء فى اوقاتها وانما يندفع
لانهم ان ارادوا به انه ليس ظلا وحكاية عنه فهو باطل وان ارادوا انه مقدم عليه فى الوجود
نسلم لكنه لا يصير مرجحا بهذا القدر قوله نعم يرد يعنى يجوز ان يكون المرجح هو العلم بالمصلحة
وهو ليس فرعا لوقوع الفعل بان يكون وقوع الفعل ظلا والعلم بما فيه من المصلحة
ظلا وحكاية عنه والعلم بالمصلحة وان كان غير الارادة فينا لكن يجوز ان يكون

لان انتفاء [illegible] الى الاصل لا يستلزم [illegible] بل مرجح غير الارادة منه

في حق الله تعالى

عين الارادة يعني قال ابو الحسين البصري ان ارادته تعالى هو علمه بالمصلحة واجيب
بانه يعني بان العلم بالمصلحة انما يكون مرجحا اذا كان مراعات الاصلح واجبة عليه
وليس كذلك فيجوز ان يترك ما فيه المصلحة ويفعل ما لا مصلحة فيه واجيب ايضا
بان العلم بالمصلحة في فعل ان كان موجبا لذلك الفعل يلزم ان يكون البارى
موجبا لان العلم بالمصلحة لازم لذاته وهذا خلاف مذهبنا وان لم يكن موجبا فلا
مرجحا فلا يوجد ذلك الفعل لما تقرر ان الشيء لا يوجد من الفاعل ما لم يجب من الفاعل
ولا يجب من الفاعل ما لم يجبه الفاعل هذا **قوله** الا بسبب ان فعل شيئا وترك فعله
وجود هذا الفعل ممنوع عند القائل بالعلم بالمصلحة اذ لو وجد يلزم الترجيح بلا
مرجح بل كل موجود مشتمل على المصلحة المحضة او على المصلحة الغالبية فلا يرد
عليهم المحلص المذكور ذكره المحشي **قوله** كون الجماد ... انما يرد لو فسر ولا مغلوب
الطبعية في فعله فلا يرد لان الجماد مجبور الطبيعية في فعله غير مختار وتقرير كلام المحشي
ان هذه السلوب متحققة في الجماد فلو كان الاتصاف بمجرد هذه السلوب كافيا في
كونه مريدا الزم كون الجماد مريدا في جواب المحشي موافق له وقيل جوابه غير موافق لان منع
المعترض انه لو كفى مجرد ذلك في صحة اطلاق المريد على الواجب لصح اطلاقه على الجماد لتحقق
ما يوجب صحة الاطلاق فيه ورد بانا لا نم تحقق ما يوجب صحة الاطلاق في الجماد لان
الموجب لصحة الاطلاق كون الواجب غير مكره ولا ساه ولا مغلوب لا كون شيء من الا
الاشياء كذلك كما يشعر به **قوله** انه ليس بمكره بايراد الضمير للواجب ثم قوله نعم يرد عليه
ان هذا المعنى اى كون الارادة عبارة عن هذه السلوب لا يكون مرجحا لان الارادة بهذا المعنى
نسبتها الى كل الاوقات والمقدورات على السواء وان اريد ان الفعل يصدر
عن الواجب مع عدم مكرهه وساهيا ومغلوبا في ذلك فهو قوله بان الواجب
موجب في افعاله لانه مقتضى ذاته من غير توسط صفة بها يصح الفعل والترك وقيل
ان من فسر الارادة بالسلوب المذكورة اثبت المشية فليكن هي المرجحة فلا يلزم

الايجاب

الايجاب وقيل ان صاحب المذهب هو النجار وهو من المتكلمين فلا يقول بالايجاب فله ان
يقول ان فعله تعالى صدر عنه مع صحة ان يفعل وان لا يفعل ومع ذلك انه ليس بمكره آه
ولعل قوله ليس بمكره اشارة الى نفي الايجاب شائبة الاكراه والاضطراب **قوله** الملازمة
غير مسلمة عندهم فان معنى مشيته تعالى عندهم هو امره ولا يلتزم من امره بشيء وقوعه
الا ترى انه تعالى امر الكافر والفاسق بالايمان والطاعة ولم يقع لو شاء الله شيئا مشيته تجوزوا
الجاء لوقع لكن وقوع هذه المشيئة في ايمان الكافر وطاعة الفاسق ثم عندهم وبعضهم يسلمون
الملازمة ويفرقون بين الارادة والمشية ويجوزون تخلف المراد عن الارادة دون ما يتعلق به
المشية **قوله** لكن الكلام على الحقيقة فالتحقيق كل ما اراده الله فهو كائن ومراد له وان لم يكن
مرضيا ومامورا به اجماعا من اهل الحق قال تعالى ولو شاء ربك لآمن من في الارض كلهم جميعا
وقال عليه السلام ما شاء الله كان وما لم يشاء لم يكن فالشرور والمعاصي مرادة الله
تعالى وقالت المعتزلة ليست بمرادة لانها غير مامور بها فلا تكون مرادة اذ الارادة مدلول
الامر او لازمه ولانها لو كانت مرادة لوجب الرضاء بها والرضاء بالكفر كفر ولانها
لو كانت مرادة لكان الكافر والعاصي مطيعا بكفره ومعصيته لان الطاعة تحصيل مراد
المطاع ولانها لو كانت مرادة لما صح **قوله** ولا يرضى لعباده الكفر لان الرضاء هو
الارادة **قال الشارح** المسمى بالقرآن وكذا سائر الكتب الالهية والاحاديث القدسية
كما يدل على هذا العموم الاتي بالعبارة الا انه خص القرآن بالذكر لان البحث في الكلام
مخصوص ههنا بالعلم خلافه فلا يوجد له علم بوقوع النسبة ولا اعتقاد ولا ظن
ولا شك فلا يرد ان ما ذكره انما يدل على مغايرة الكلام لليقين دون سائر الكلام
اقسام الادراك لانه غفلة عن قوله وهو يعلم وما ذكره تصوير للكلام النفسي و
كشف عن ماهيته لطفا فيه فلا يرد انه قياس للغائب على الشاهد واما البرهان
عليه فسيجيء ويفهم من تصويره ان الكلام النفسي عبارة عن مدلول الكلام اللفظي فان
المغايرة بينهما بان الكلام النفسي شيء واحد لا يتغير بتغير العبارات عن لغة
او لغات بل ربما يدل عليه بغير العبارة كالكتابة والاشارة ونحو المعنى وقال بعضهم

انه غير مدلول الكلام اللفظي واستدل عليه بان المعنى الذي نجده من انفسنا لا يتغير بتغير العبارات
ومدلولاتها ولا شك ان مدلولات الالفاظ متغايرة مثل زيد قائم وزيد ثبت له
القيام والتصف زيدا به فليس ذلك عين مدلول اللفظ وهذا من كلام القوم من اجل
ذكره المولى الكستلي وقال العصام ان ظاهر كلامهم ان الكلام النفسي مدلول القرآن
وظاهر ان ذات فرعون وهامان وامثالها ليست قائمة بذاته تعالى بل القائم به
العلم بالمعاني القرآنية مثلا وقدرة التعبير عنها واظهارها فهو راجع الى صفة
العلم كما قيل او الى صفة القدرة كما يمكن ان يقال فصفة الكلام لا تنكشف بهذا البيان
فينبغي ان يحال علمه تعالى ونعترف ان له كلاما قائما بذاته ولا نعرف كيف قام بذاته
انتهى **قوله** وغير الارادة فاثبت امرا وراء الارادة في الامر وورا العلم في الخبر فلا توجه
لانكار الكلام الثابت بتواتر الانبياء ومعنى زورت قومت وحسنت وفي الاستدلال
به وبقولك لصاحبك آه نظر لجواز ان يكون عبارة عن الالفاظ المخيلة المترتبة في النفس
ذكره العصام **قوله** اجماع الامة وفيه ان الاجماع مع مخالفة المعتزلة الا ان يقال الاجماع
على انه متكلم لا على ثبوت الكلام او يقال المراد ثبوت الاجماع قبل ظهور مخالفيهم بقي ان
ثبوت الاجماع بالشرع والشرع يتوقف على ثبوت الكلام **قال الشارح** في التلويح
بثبوت الشرع يتوقف على الايمان بوجود الباري وعلمه وقدرته وكلامه الا ان يقال الاجماع
يتوقف على صدق النبي عليه السلام لانه المبناه **قوله** لا تجتمع امتي على الضلالة وصدقه لا
يتوقف على الكلام بل على المعجزة سواء كان كلاما او غيره **قوله** وتواتر النقل عن الانبياء
ولا يتوقف ثبوت النبوة على الكلام حتى لا يمكن اثبات الكلام بالنقل عن الانبياء جواز
ارسال الرسل بان يخلق الله فيهم علما ضروريا برسالتهم من الله في تبليغ احكامه ويصدقهم
بان يخلق المعجزة حال تحديهم فيثبت رسالتهم من غير توقف على ثبوت الكلام ثم يثبت
صفة الكلام بقولهم **قوله** من غير ثبوت صفة الكلام فان معنى التكلم لغة هو الاتصاف
بصفة الكلام لا ايجاده في غيره كما زعمه وان معنى كونه تعالى متكلما ثم تفصيل الكلام ان ههنا
قياسين متعارضين احدهما ان الكلام صفة لله وكلما هو صفة له قديم وثانيهما

الكلام

ان الكلام مركبة من الحروف المتعاقبة في الوجود وكلما هو كذلك حادث فافترق المسلمون
الى فرق اربع بعدد مقدمات القياسين فذهب الاشاعرة والحنابلة الى صحة القياس
الاول فقدح الاشاعرة في صغرى القياس الثاني والحنابلة في كبراه وذهب المعتزلة
والكرامية الى صحة القياس الثاني فقدحت المعتزلة في صغرى القياس الاول و
الكرامية في كبراه ذكره المدقق الفتحي **قال الخيالي** اذ قد يخبر الانسان عما لا يعلمه
قيل عليه ان القائل مولانا صلاح الدين وقيل هو مولازاده الشارح الاخير للعقائد
قوله لا العلم المطلق الشامل للتصور والتصديق اذ كل عاقل آه وعلى التسليم فهذا
الدليل لا يتم في شانه تعالى اذ لا يجوز ان يقال انه تعالى اخبر عما لا يعلمه لاستلزامه الجهل والا
الكذب وفي قياس الغائب على الشاهد لا يفيد في المطالب اليقينية وانما قال به الامام
الرازي واجيب عنه بان الذي يصلح ان يكون مدلول الكلام الاخباري هو العلم التصديقي
لا التصوري فلا حاجة الى بيان مغايرته له وان قياس الغائب على الشاهد يفيد الالزام
على الخصم القائل به وقد سبق المقصود تصوير الكلام النفسي ليمتاز عن العلم والا
رادة واما البرهان عليه فهو تواتر عن الانبياء وفيه انه انما يتم اذا كانت دلالة الكلام
وضعية واما اذا كان من دلالة الاثر على المؤثر فلا وان الحق اثبات المطلب لا الالزام
وان تواتر من الانبياء انما يدل على ثبوت الكلام لا على مغايرته لما سواه في ذاته تعالى
الا ان المتبادر من ثبوته ثبوته مغايرا لما عداه من الصفات **قوله** مجاز نقل عنه بالطاء المهملة
والجيم انتهى فالاول حزرت الموضع سلكته وسرت فيه والثاني من جاز الابل في الجوز
السوق اللين ذكره الكوتي لكن قال في الصحاح في فصل الجيم جاز الموضع سلكه
فيه وسار فيه وفي فصل الحاء الحوز الجمع انتهى فليحرر المقام **قوله** فليس ذلك
عين مدلول اللفظ فلا يرد ان الكلام النفسي مدلولات الالفاظ والمدلولات حوادث
فيلزم قيام الحوادث بذاته تعالى ومراد اهل الحق من ان الكلام النفسي مدلول الكلام
اللفظي ليس ان مدلوله اللغوي المتغير بتغير العبارات بل المراد انه المعنى الذي
هو غرض المتكلم من الكلام الذي لا يتغير بتغير العبارات والاصطلاحات **قوله** ثم

ان اش كراه بيان المغايرة للعلم التصوري وقوله ثم انه قد يقصد بيان المغايرة للعلم
التصديقي قوله فقد يرا اشارة الى انه يرد ههنا ايضا انه تعالى لا يصح ان يكون شاكا
ولا اخباره عما لا يعلمه وقوعه وقياس الغائب على الشاهد لا يفيد في بيان المطالب
اليقينية وان كان تنفع في مقام الجدل والى انه ان اريد بعدم علمه بوقوع النسبة
عدم التصديق به فمسلم لكنه لا يفيد المغايرة لمطلق العلم وان اريد عدم تصوره
ايضا فممنوع والى انه لا يتم حقيقة الخبر في تلك الصورة بل هو مجرد لفظ الخبر والى ان
قوله فليس في ذلك عين مدلول اللفظ غير مسلم لان هناك معان اول لغوية
متغيرة بتغير العبارات وهناك معنى ثان وهو ثبوت القيام لزيد في العبارات
المذكورة وهو لا يتغير بتغير العبارات وهو الغرض الذي يريد المتكلم اثباته فاذا
اراد المتكلم الاخبار عن هذا المعنى الثاني حصل تصور الاجزاء للمعنى الثاني مع تلك
الارادة في صورة الشك لا غير فح يكون قوله فليس في ذلك المعنى شيء من العلوم غير
مسلم واثبات ذلك المعنى وراء التصورات والارادة دونه خرط القتاد الا ان
يقال كل ذلك من قبيل تصوير الكلام النفسي والدليل على ثبوته الاجماع والتواتر
من الانبياء كما عرفت قال المحشي لا طلب في هذه الصورة وكذا في صورة
اخبار السيد لعبده هل يطيعه ام لا فانه يأمره ولا يريد ان يفعله بل مراده مجرد الا
ختبار ذكره المحشي المدقق قوله والحق ان الامر مغاير الارادة لانه تعبير عن الحالة الذهنية
اي النسبة الايجابية التي تكون بطريق الاستعلاء سواء اراد وقوع المعمول به او لم يرد
بل اراد عدم وقوعه وانكار هذا مكابرة وفيه ان الامر موضوع للطلب والموجود
في الصورة المذكورة تصور الطلب وارادة افادة كونه مريد المأمور به وان لم مريدا
له في الحقيقة ولم يكن الكلام النفسي فيه اذ هو غير تصور الطلب والارادة المذ
كورين والمتحقق اثباته فتامل فيه قوله قال في التلويح ثبوت الشرع يعني شرع
نبينا موقوف على وجود الباري وعلمه وقدرته وكلامه وعلى التصديق النبي
بدلالة معجزاته وذلك لان ثبوت الشرع موقوف على ثبوت النبوة وهو

موقوف

وايضا هذا الكلام مبني على ان
ان التصديق مباين للتصور بالذات
لا باعتبار المتعلق كما هو رأي القدماء
من المنطقيين وصحح هذا الرأي
منه رحمه الله

وتوجيهه ان الالفاظ لا تدل الا على المعاني
التي هي الصورة الذهنية دلالة وضعية
والصورة الذهنية دلالة على الامر
الخارجي الذي هو صورة ذلك
الصورة دلالة طبيعية فدلالة اللفظ
على الامر الخارجي بواسطة فصح تقسيم الدلالة
الدال على الطلب الى الامر وغيره منه
عصام

موقوف على وجود امر خارق هو فعل الله لكونه تصديقا من الله لتنبيه في دعواه
وجود امر خارق من النبي موقوف على كونه تعالى موجودا عالما قادرا عالما واما توقف
ثبوت شرع على كلامه فلان اكثر العلم الاحكام مأخوذ من الكتاب وثبوته لكونه
موقوف على كونه تعالى متكلما قوله فبين كلاميه تدافع لان كلام التلويح دل
على ان الايمان بكلامه تعالى لا يتوقف على ثبوت الشرع وكلام الشرح دل
على انه يتوقف على الشرع حيث اثبت كلامه باجماع الامة الذي يتوقف
على ثبوت الشرع وقال الشارح في بيان قول المص الحي القادر العليم السميع
البصير الشائي المريد وبعضها لا يتوقف ثبوت الشرع عليها فيصح التمسك
بالشرع فيها كالخلاف في وجود الصانع وكلامه ونحو ذلك مما يتوقف ثبوت الشرع
عليه انتهى فبين كلاميه في هذا الشرح تدافع قوله لا بد في التوفيق من التمحل بان
يقال ان ثبوت كلامه موقوف على ثبوت نبوة النبي وبيانه ان له تعالى كلاما
وثبوت نبوة النبي موقوف على ظهور المعجزة في يده مثل شق القمر فلا يرد الدور وما
قال في التلويح من ان ثبوت الشرع موقوف على ثبوت كلامه محمول على ما اذا كانت
المعجزة من جنس الكلام بان يعلم اولا ان هذا الكلام للكمال بلاغته كان معجزة دا
دالة على صدق النبي فلو توقف ثبوت كلامه تعالى على ثبوت الشرع يلزم الدور
وايضا ثبوت بعض الشرع موقوف على ثبوت كلامه تعالى الذي هو اقوى الادلة
ولو توقف كلامه تعالى على ذلك البعض يلزم الدور وايضا ان المثبت بالشرع
هو الكلام النفسي وما يتوقف عليه الشرع هو الكلام اللفظي فحصل التوفيق
بين كلاميه فتامل قال الشارح زيادة نزاع وخفاء ولذا عكس في الاعادة ترتيب
الابتداء ما كان الخفاء فيه اكثر والنزاع اشهر والتفصيل اوفر قال العصام يستفاد
ان الداعي الى التفصيل زيادة النزاع والخفاء وهو بعيد اذ المقصود اثبات الكلام
النفسي ونفي كونه مخلوقا ولو لم يكن هناك نزاع وايضا المتبادر من اثبات
صفة الكلام اطلاق المتكلم او الكلام عليه تعالى فنبه ان الاسم هو المتكلم وتكرار الاشارة

على ظهور امر خارق للعادة ... على الضلالة وبدلالة ... ثبوت الاجماع موقوف على صدق النبي لان مستنده قوله لا تجتمع امتي
منكم ... الانبياء ... وقد ثبت صدقهم ... على ... فيلزم الدور
توقف على ... الانبياء ... العلم و
... ولا اخبار ... الموافق ... فقط المولى الخيالي
ان كلا منا الامر والنهي والاخبار ... الصفات ... والمغايرة مغاير فتدبر
الارادة وسائر ... والدليل على ثبوت ...
منه منه منه

الى التكوين والارادة لتقرير ان القائل بالتكوين يثبت الارادة ايضا لان الظاهر ان كلا منهما يغني عن الآخر انتهى وفيه ان مراده ببعض التفصيل وصف الكلام بانه صفة ازلية مع انه لم يسبق ولا يخفى انه لزيادة النزاع وبهذا يندفع ما قال ايضا القيد المتقدم يغني عن المتأخر لان كون الشيء صفة له يغني عن الازلية ~~يغني عن الوصف~~ لانه وصف لا يكون الا كذلك والازلية يغني عن الوصف بانه ليس من جنس الحروف فالاولى ان يقال متكلم بكلام ليس من جنس الحروف والازلي هو صفة له انتهى وفي قوله صفة رد على المعتزلة وفي قوله ازلية رد على الكرامية وفي قوله ليس من جنس الحروف والاصوات رد على الحنابلة بل على الكرامية ايضا **قوله** من غير قيام ماخذ الاشتقاق وهو تكلم المستلزم لقيام الكلام والمعتزلة يقولون بقيام التكلم به تعالى لكن بمعنى ايجاد الكلام في محالها وينكرون استلزامه قيام الكلام به تعالى ويقولون الكلام صوت مكيف بالاعتماد على المخارج والصوت كيفية تعرض الهواء حين تموجه من قرع او قلع عنيف فليس التكلم الا احداث الكلام في الهواء وقيامه بالمتكلم وهم من العوام ورد عليهم بان العرف واللغة يشهدان بان المتكلم هو المتصف بالكلام والمراد الكلام النفسي **قوله** قوله ضرورة امتناع آه الامتناع ليس بديهي الا ان يراد كونه من ضروريات الدين ذكره العصام وفيه انه غير ظاهر بل الضرورة بمعنى الوجوب واللزوم **قوله** مشروط حدوث بعضها بانقضاء بعض فالمنقضي حادث لانقضائه والمسبوق كذلك لانه مسبوق به قوله لان امتناع الخ وايضا الحروف منها مصوتة ومنها صامتة والمصوت لا يمكن الابتداء به وكذلك الصامتة الساكن عند البعض فالتلفظ بهما مسبوق بتلفظ حرف صامت متحركة وايضا الكلام لا يخلو عن الحروف المتحركة وقد تقرر بينهم ان تلفظ بالحروف المتحرك سابق على التلفظ بحركته **قوله** ومع هذا احتار قدمه اذ لا يجوز قيام الحوادث بذاته تعالى فاضطروا الى التزام ما هو شنيع جدا البداهة بالمخالفة من قدم المؤلف من الاصوات والحروف ولما رايت الكرامية ان مخالفة الشنيع من مخالفة الدليل ذهبوا الى ان المنتظم من الحروف مع حدوثه قائم بذاته والنه قوله التمم

لا

الحروف المصوتة حروف المد واللين وهي الالف والواو والياء اذا كانت ساكنة والحروف الصامتة ما عداها وهي قد تكون متحركة وقد تكون ساكنة قوله واما المصوت فلان النطق بالساكن لم يوجد في اللغة العربية ويجوز في اللغة البعض لان الابتداء بالساكن لم يوجد في اللغة الخوارزمية كذا في شرح المواقف والحروف من الاعراض منه

لا كلامه واني كلامه قدرته على التكلم **وقوله** حادث لا محدث وفرقوا بينهما بان كل ما كان بالذات فهو حادث بالقدرة وما كان مباينا بالذات فهو محدث بقوله كن لا بالقدرة فالكرامية قائلون بقدم كلامه واني قالوا بحدوث قوله تعالى فعلل الشارح ومع ذلك فهو قديم ناظرا الى الحنابلة والكرامية معا لا الى الاول فقط فلا حاجة الى ما قال العصام انه لعل الشارح اطلع على فرقة من الكرامية موافقة للحنابلة **قوله** الذي هو ترك التكلم فتعريف الكلام بالسكوت يستلزم الدور ذكره العصام وفيه انه حكم من احكام الكلام الى تعريف له **قوله** والآفة التي هي عدم مطاوعة الآلات الآفة لا تنحصر فيه وقد يكون بعدم الآلة اعم من ان توجد الآلة من غير مطاوعة او لم توجد اصلا لان الآلة لا تقتضي وجود الموضوع ثم قال وضعف الآلة لعدم البلوغ فطرى ايضا فلا يحسن مقابلة لعدم المطاوعة بحسب الفطرة انتهى وجوابه ظ ثم قوله فان قيل آه يعني ان هذا البيان لا يتم فيما نحن فيه وهو الكلام النفسي **وقوله** انه كان اشارة الى كون الكلام منافيا للسكوت فكلمة على قوله على الكلام اللفظي مبنائية وان كان اشارة الى قوله صفة منافية للسكوت فكلمة على صلة للصدق فالسؤال على الاول منع للمدعى وعلى الثاني نقض للتعريف او منع ايضا انا قلنا انه حكم من احكام الكلام لا تعريف كما سبق ويجوز كون السؤال نقضا بشهادة التناقض لان القول بان الكلام ليس من جنس الحروف والاصوات يقتضي كونه نفسيا والقول بانه منافية للسكوت يقتضي كونه لفظيا وما هذا الا التناقض وحاصل الجواب ان المراد بالسكوت والآفة ~~المعنيان~~ الباطنيان لا الظاهريان فلا يرد السؤال سواء كان منعا او نقضا لانه كما ان الكلام لفظي ونفسي وكذا ضده اعني السكوت والآفة لفظي ونفسي لكن السكوت والآفة مشهوران في اللفظي عند اهل المعرفة واللغة غير مشهورين في النفسي **وقوله** ان السكوت والخرس انما ينافي اللفظ قال العصام الاولى ان يقول انما ينافيهما التلفظ فقيل التلفظ الخ

قوله ان عدم مطاوعة الالات بحسب الفطرة او العارض وذكر العصام ع

وفيه ان عدم مطاوعة الاول بخلاف الاول

وجوابه انه لا نسلم الثاني لان الاول غير ان الاول

فكانه قال عدم المطاوعة اما ... منه

ت

انتهى لعل وجهه ان الحق نسبة المنافاة الى الصفة لا الى السكوت والافة ثم ان
بين السكوت والافة الباطنيين عموما وخصوصا لانه كلما كان غير قادر على
التكلم فى نفسه لا يريده وليس كلما كان غير مريد له لا يقدر وان بين الظاهر
بين تباينا كليا وان بين السكوت الباطنى والسكوت الظاهرى عموما
من وجه لانهما يوجدان فى ترك التكلم مع القدرة عليه وعدم ارادة
التكلم فى نفسه مع ترك التكلم وان بين السكوت الباطنى والافة الظاهرى
عموما من وجه ايضا لوجودهما فى الطفل ولوجود الافة فى الاخرس مع عدم
السكوت الباطنى ولوجود السكوت الباطنى فى المجنون مع عدم الافة
قال الشارح صفة واحدة وتكثر الاسماء لا يوجب تعدد الصفات
واى يوجبه لو لم يكن تكثره باختلافات التعلقات وذكر الثلثة انما
هو للتمثيل لما قيل ان كلامه خمسة هذه الثلثة والاستفهام والنداء بل نزيد
عليها لوجود التعجب والتمنى والترجى ولا نحصر كونها بعضها على لسان العباد
وفى قوله بها امر اه اشارة الى انه متكلم بصفة الكلام لا بذاته ولا بالة **قوله**
لان ذلك اليق بكمال التوحيد لا كماله بانه لا يليق لما سواه مدخل فى تحقق
شىء فالقول بوجود الصفة لا يليق الا على قدر الضرورة وهذا الدليل
خطابى ويرد على ولانه لا دليل اه ان عدمه فى نفس الامر وعندك لا
يفيد مع ان عدم الدليل لا يستلزم عدم المدلول وهذا من قولهم ان ما لا
دليل عليه يجب نفيه وهو وان عد من اقسام الدليل لكنه ضعيف كما بينه
اهل الاصول مع ان ما ذكره من ان الدليلين لا يستقل بنفى الكثرة بدون
انتفاء الدليل فالاول محتاج الى الثانى نعم ان الثانى لو تم لدل على نفى الكثرة
ثم الاولى ان يقال لانه لا دليل على تكثر شىء منها فى نفسها ثم تعدد صفة
الكلام لما يتوهم من الاقسام المذكورة يتوهم من تعدد كتبه ودفعه ان تعدد
الكتب بتعدد تعلقات صفة الكلام او نقول انه يندفع بما قلنا فيما نحن فيه

لان

لان الوحى انما هو بالعربى ثم ترجمه الانبياء بلسان قومه من السريانى والعبرانى
على ما فى الاتقان **قوله** واما فى الازل فلا انقسام اذ الامر والنهى بدون المامور
والنهى عنه وهذا مذهب ابن سعيد من الاشاعرة وذهب غيره الى ان تعلقاته ايضا
ازلية وسيجىء الجواب عن دليله وهو قوله كما اذا قدر الرجل ابنا له الخ **قوله** وذهب
بعضهم وهو الامام الرازى ومنهم من انه فى الازل خمسة الخبر والامر والنهى والاستفهام
والنداء واورد على من قال انه واحد فى الازل ان هذه اقسام وانواع للكلام
فلا يوجد بدونها واجيب بمنع ذلك فى الانواع الاعتبارية فان الانواع انما تحصل
باعتبار المتعلق ومنشأ هذا السؤال اشتباه الكلام النفسى واللفظى لان اللفظى
لا يخرج عن هذه الاقسام واورد على من قال انه خبر فيكون واحدا فى الازل ان
الاخبار متعددة فلا يثبت وحدته الا ان يقال بتعدد الاخبار بتعدد المتعلقات او
يقال ان وحدته نوعية لا شخصية كما قال به بعضهم **قوله** حاصل الامر اه لا يشمل
الامر الندبى وقوله والنهى على العكس لا يشمل النهى التنزيهى واورد على من
قال ان الكلام فى الازل خمسة انه كذلك فيما لا يزال **قوله** ورد بانا نعلم اه يعنى دليل
الاتحاد مصادم للضرورة واستلزام البعض للبعض لا يوجب الاتحاد وكون الخبر
طلبا ليس اولى من عكسه اذ ما من خبر الا ويستلزم الامر بالعلم بمضمونه والنهى عن
عدم العلم بخلافه **قوله** فانه قبل الامر والنهى اه وكذا الاخبار بلا مخاطب سفه و
الاخبار بطريق المضى والاستقبال كذب اذ لا زمان قبل زمان التكلم ولا بعده اذ لا
انقضاء للتكلم فعبر النظر للماضى لقصور معرفة القاضى هذا الشبهة المعتزلة على
قدم الكلام وحاصل ما ذكره من الجواب ظ وقيل فى الجواب ان السفه انما يلزم فى كلام
اللفظى دون النفسى **قوله** كما قدر الرجل ابنا له اه اذا فرضنا انه اخبره صادق
بانه سيولد له ابن بعد موته فيقول لمن حضر عنده انى امر ابنى ان يشتغل بتحصيل
الفضائل فبلغوا اليه امرى بل يكتب ذلك بخطه ويامر بدفعه اليه ليعلم ابنه
فلا يرد ان العزم على الطلب لا حقيقته واما امر النبى عليه السلام فنوانا هو

يستغلب الموجود على المعدوم قال الخيالي وقيامه يستلزم آه جواب سؤال تقريره
ان المأخذ هو المتكلم لا الكلام والكلام اثره كما ان النقوش اثر الكتابة فلا
يلزم من ثبوت الاول ثبوت الثاني وتقرير الجواب ان التكلم مصدر والكلام هو
الحاصل بالمصدر فيثبت الاستلزام وفيه انه لا يدل على قيام الكلام بالمتكلم
ولكن قال بعضهم على انه حينئذ يزيد عدد الصفات على الثمانية الا ان يقال ان
الاول مبني على ان المتكلم بمعنى موجد الكلام لا بمعنى المتصف بالمتكلم وهو
خلاف تواتر من الانبياء وان الثاني مبني على الكلام من صفات الذات فليكن
من صفات الفعل قوله بايجاد الكلام قيل هذا افتراء على المعتزلة لانهم لا
يقولون بالصفات قال في شرح المختصر العضدي لا يشتق اسم الفاعل لشيء
باعتبار معنى حاصل لغيره خلافا للمعتزلة فانهم قالوا اطلق الخالق عليه
تعالى باعتبار الخلق هو المخلوق انتهى وايضا ان المختار عندهم ان كلامه هو الحروف
والاصوات القائمة بذات الحافظ والقارئ لان افعال العباد مخلوقة لهم
لا له تعالى هذا هو مذهب ابي هاشم ومن تابعه من المتأخرين فلا يصح القول بقيام
المأخذ وتأويلهم بما ذكر فتأمل قوله وهو عدول عن الظاهر واللغة فان المتحرك
من قام به الحركة لا من اوجده ولو في محل آخر واذا سمعنا قائلا يقول انا قائم
نسميه متكلما وان لم نعلم انه هو الموجد لهذا الكلام بل وان علمنا ان موجده
هو الله تعالى على ما هو رأي اهل الحق قوله فقد يكون بحدوثهم وهم يجوزون
كونه تعالى محلا للحوادث ويسمون الكلام المركب من الحروف والاصوات الحادثة
قول الله تعالى والكلام القديم عندهم بمعنى القدرة على التكلم كما مر ويقولون
ان مخالفة الضرورة اشنع من مخالفة الدليل كذا في شرح المقاصد قوله
هذا مذهب بعض الاشاعرة وهو عبد الله بن سعيد القطان وجماعة من
المتقدمين قالوا ان كلامه تعالى صفة واحدة لا تعدد فيه اصلا انما
التعدد بحسب التعلقات الحادثة بحدوث المتعلقات فيما لا يزال يرد عليه

اذا

اذا كان الكلام النفسي مدلول اللفظي لزم ان يكون متعددا كتعدد اللفظ ومن
ثمة ذهب الجمهور الى ازلية التعلقات واجيب هذا انما يرد لو كان دلالة
اللفظي عليه دلالة الموضوع على الموضوع له وليس كذلك عندهم بل هي
دلالة الاثر على المؤثر ولا يلزم من تعدد الاثر تعدد المؤثر قوله والجواب
الحق اي المطابق لمذهب الجمهور القائلين بازلية التعلقات ان عدم
وجود الكلام بدون التعلقات في الازل لا ينافي ان يكون ذلك صفة واحدة
حقيقية غير متكثرة بحسب الذات فان التكثر بحسب التعلقات والاضافات
لا يوجب التكثر بحسبه ولكن هذا الجواب حقا لعدم الاحتياج فيه الى القول
بان دلالة اللفظي عليه دلالة الاثر على المؤثر الذي هو خلاف الظاهر قوله
واعترض على مذهب الحدوث نقل عنه ان هذا الاعتراض ليس بمختص بمذ
هب الحدوث فلا وجه للاختصاص وهو الذي ذكره الشارح مع جوابه فلا
وجه لايراده اللهم الا ان يراد تلخيص السؤال والجواب وقد يرد الاول انتهى يعني
ان هذا الاعتراض وارد على مذهب الجمهور القائلين بان التعلقات ازلية
بان يقال كيف يكون صفة الكلام في نفسها غير امر ونهي وخبر مع ان العام لا
يوجد الا في ضمن الخاص فلا وجه للتخصيص بمذهب الحدوث واجيب بانه
بانه اورد السؤال كما وقع فيما بينهم على ابن سعيد حيث جعل حدوث الاقسام
فيما لا يزال ولو جعل التعلق ازليا يعرف منه ايراد السؤال عليه والجواب يعني
بالمقايسة ومنشأ الاعتراض اشتباه النفسي باللفظي فانه لا يخرج عن هذه
الاقسام فكذا النفسي والا يجعل الاقسام انواعا للصفة الشخصية مما لا يقدم
عليه احد فتأمل قوله فان الامر اي الامر الذي هو الطلب بطريق الاستعلاء
من حيث هو كذلك غير الخبر الذي هو الاعلام من وقوع النسبة او عدم
وقوعها من حيث هو كذلك فان الاول لا يحتمل الصدق والكذب بخلاف
الثاني قوله بخلاف الكلام جواب سؤال تقريره مغايرة الامر من حيث

تعدد في

ان وجود الكلام بدون الانواع [illegible]

هو الخبر مستلزمة لمغايرته للكلام لانه عين الخبر على ما قلتم من انه صفة واحدة
شخصية لا تكثر فيه بحسب الذات بل بحسب التعلقات فيلزم ان تقولوا
بانقسام الكلام الى الانواع المذكورة في الازل كي لزم لمن جعله خبرا وتقرير
الجواب ان لا يلزم من مغايرته للخبر مغايرته للكلام لان الامر من حيث
هو كلام مخصوص يعني انه ذلك الصفة الشخصية الا انه حصل له خصوصية ما
باعتبار التعلق بالمأمور به وهو لا يخرجه عن كونه ذلك الشخص بل يخرجه عن ان
يتصف بحيثية اخرى لكونه خبرا او نهيا او استفهاما او نداء ونظيره ان
ازيد من حيث هو عالم يصدق عليه زيد ولا يصدق عليه من تلك الحيثية
انه زيد من حيثية اخرى كحيثية كونه كاتبا لان هذه الاضافات غير داخلة
في هويته فالاضافة لا تخرجه عن كونه ذلك الشخص لكن الاضافات اذا كانت
متباينة فلا يصدق الشخص المأخوذ باحدها حين صدق المأخوذ بالا
خرى اعترض عليه بانه لو تم لدل على كلية مسمى لفظ زيد لانه يصدق على
كثيرين مختلفين بالعدد كزيد من حيث هو كاتب ومن حيث هو عالم
ومن حيث نائم الى غير ذلك وفيه ان المعتبر في صدق الكلي على كثيرين
ان يكون جوابا في السؤال بما هو لا ان يكون محمولا على كثيرين ولا شك انه اذا سئل
عن هذه الكثرة بما هم يكون الجواب هو الانسان لا انه زيد **قوله** ولو سلم اي لو
سلم ان الاستلزام يوجب الاتحاد فجعل الامر والنهي وغيرهما الى الخبر ليس
اولى من عكسه اذ لا شك في وجود نوع الاستلزام بين واعترض عليه بان
الامر والنهي يستلزمان الخبر بناء على ان وضع الخبر للايجاب ووضع النهي
للتحريم فيستلزمان الاخبار عن استحقاق الثواب في المدح واستحقاق
العذاب في الذم واما الخبر فمعناه ثبوت شيء لشيء او نفيه عنه وهذا
الاستلزام معنى الطلب نعم يجب الايمان بمضمون الخبر لكونه خبر الله ورسوله لكن
وجوب الايمان ليس مدلول الخبر اصلا واجيب بان الخبر يستلزم الامر بالعلم بمضمونه والنهي عن خلافه

وطلب

وطلب الاقبال عليه **قوله** ولا شك في كونه سفها بل هو غير ممكن لان وجود
الطلب بدون من يطلب منه شيء محال ذكره في شرح المواقف وفيه انه انما يكون
محالا اذا طلب منه ان يأتي بالفعل حال عدمه واما اذا طلب منه ان يأتي به
بعد وجوده فلا قيل هذا انما يصح في صورة امر الغائب والكلام في امر الله
وهو لا يصح في شأن المأمور المعدوم وقت الامر واجيب بانه لو سلم ان
الذي جاز في حقنا هو امر الغائب فيجوز في حقه تعالى كلا الامرين لان
كلامه لا يتغير بتغير الازمان ومقصود الشارح التنبيه على جواز الطلب
قبل وجود المأمور وقال بعض الفضلاء والحق ان نفس الطلب من المعدوم
وان كان المطلوب الاتيان حال الوجود مشكل لانه لا بد للطلب منه من فهم الخطاب
والمعدوم ليس بشيء **قوله** لا يقال يلزم منه اي من ان في الصورة المذكورة
العزم على الطلب انه لا يأمرنا النبي عليه السلام بشيء ولا ينهانا عن شيء
بل عزم على الامر والنهي بالنسبة الينا وانه قطعي البطلان لان خطابه عام
لكل مكلف يوجد الى يوم القيمة والقول بان خطابه خاص باهل عصره ثم يوجد
الحكم فيمن عداهم بطريق القياس بعيد قطعا وحاصل الجواب ان خطابه
بانه عليه السلام للحاضرين بالقصد والصراحة وللغائبين بالتبع والضمني
والخطاب الضمني للمعدوم ليس بعزم ثم الضمني لا يوجد الا في ضمن الصريح
فلا يرد انه لم لا يجوز ان يكون امر الرجل المذكور ضمنيا **قال الشارح** قد يطلق على
اسم القرآن وكلام الله يطلق بطريق الاشتراك والمجاز المشهور كثيرة الحقائق
على هذا المؤلف الحادث وهو المتعارف عند العامة والقراء والاصوليين
والفقهاء لكن اطلاق القرآن عليه اشهر لان القرآن في اللغة مصدر بمعنى الجمع
يقال قرأت الشيء قرآنا اي جمعته جمعا وبمعنى القراءة يقال قرأت الكتاب
قراءة وقرآنا ثم نقل الى هذا المجموع المقروء والمنزل على الرسول المنقول عنه
تواترا فيما بين الدفتين وقد يطلق على القدر المشترك بينه وبين اجزائه ور

بعض اجزائه ورجح الزمخشري والقاضي المعنى الاول حيث جعلاه اسما لهذا المجموع
المفتتح بالتحميد والمختتم بالاستعاذة وكذا سمي هذا المجموع فرقانا لفرقه بين
الحق والباطل والمعنى الثاني هو الموافق لغرض الاصولي وايضا القرآن عند
الاصولي اسم للفظ والمعنى جميعا لانه هو المطابق لغرضهم في تقسيمهم اياه
الى اقسام عشرين ولما كان الكلام اشهر في الكلام النفسي والقرآن اشهر
في الكلام اللفظي عقب المص القرآن بكلام الله ليصح الحكم عليه بانه غير مخلوق اذ
لولا التعقيب لما صح هذا الحكم وليس الحكم مبنيا على الترادف لان كلام الله اعم
يعبر عنه بالعبري والعربي والسرياني وايضا ليس المقصود بيان الترادف
والاتحاد ويطلق القرآن على الكلام النفسي قوله جهلا واعتقادا لان بعضهم
قال ان الجلد والغلاف ازليتان وعن بعضهم ان الجسم الذي كتب به القرآن
هو بعينه كلام فصار قديما بعد ما كان حادثا وكفى بهذا دليلا على جهلهم فلا
يلتفت الى ما قيل من انهم اصحاب احمد وانه من المجتهدين فلا ينبغي ان ينسبوا
الى الجهل بل يؤول كلامهم بان كلامه تعالى من جنس الالفاظ قائم بذاته من غير ترتيب
بينها ثم قوله فهو كافر بالله العظيم الباء صلة او للقسم اخرج هذا الحديث
ابن عدي في الكامل من حديث ابي هريرة وقال ابن الجوزي والصغاني والسخاوي
هو موضوع باطل من جميع طرقه نقله ابن الربيع في التمييز والمراد بالفريقين الا
شاعرة والمعتزلة لا القائلون بالحدوث والقائلون بالقدم وترجمة المسئلة
بمسئلة خلق القرآن يناسب المعتزلة والمناسب بكلام الاشاعرة ترجمتها بمسئلة عدم
خلق القرآن ولم يكتف بقوله ودليلنا ما مر بل بينه بقوله انه ثبت لان المجموع لم
يسبق مرتبا بل سبق بعضه في موضع وبعضه في موضع آخر قوله من التاليف
وهو مطلق التركيب المجامع للتوالي في النطق كيف ما اتفق والتنظيم
جعل الكلمات والجمل مترتبة المعاني متناسقة الدلالات حسب ما يقتضيه
العقل وكونهما من سمات الحدوث لكون كل منهما متوقفا على الاجزاء

فيكون حادثا لكونه محتاجا والانزال والتنزيل يوجب الانتقال من مكان عال
الى سافل والمكاني حادث جمع بين الانزال والتنزيل اشارة الى كيفية
النزول على ما روي ان القرآن انزل جملة من اللوح المحفوظ الى سماء الدنيا
وامر السفرة الكرام بانتساخه ثم نزل الى الارض نجوما بحسب المصالح في ثلث
وعشرين سنة والانزال وان كان مطلقا لكنه اذا قوبل بالتنزيل الدال
على التدريج تبادر منه الانزال دفعة فان قلت الموصوف بالانزال والتنزيل
حقيقة هو المتحيز بالذات كالاجسام دون الاعراض سواء كانت اجزائها
مجتمعة كاللون او سيالة كالصوت الذي هو جنس الكلام فكيف
يتصور انزال القرآن وتنزيله مع انهما تحريك من علو الى سفل قلت ذلك مبني
على متعارف اهل اللغة حيث يصفون الكلام بما يوصف به مبلغه فيقولون
نزل الينا من القصر حكم الامير وكلامه على سبيل الاسناد المجازي فوصف القرآن
بالانزال والتنزيل اي هو وصف له بوصف مبلغه وحامله اعني جبرائيل عليه السلام
في نزوله به الى نبينا عليه السلام والانزال والتنزيل لا يصلح على الصفة القديمة
وكذا العربي والمسموع والفصيح هو اللفظ وكونه معجزا حادث لانه يجب
لدعوى النبوة فيكون حادثا قوله الى غير ذلك كاتصافه بالافتتاح والاختتام و
اتصافه بعضه بالتشابه وبعضه بالاحكام وانقسامه الى السور والآيات و
تميزه بالفواصل والغايات ومنه كونه ذكرا والذكر محدث لقوله وما يأتيهم من
ذكر من ربهم محدث ومنه ما سبق من انه ليس مجتمع الاجزاء بل اجزاء منه منقضي
وجزء مسبوق بالمنقضي ومنه النسخ وهو كما يكون اللفظ يكون للمعنى لكن يخص
الحادث لان القديم لا يرتفع ولا ينتهي قال العصام لا يخفى ان بعضها
ذكر انه يكون من سمات الحدوث لو كانت صفات موجودة ولم تكن اضافات
واعتبارات فتأمل انتهى قال الشارح والا يصح اتصاف الباري اه ان
اراد انه يلزم صحة قيام تلك الاعراض بذاته فمم وان اراد انه يلزم صحة حملها

على ما يحكي وهو عضد الملة نقلا عن بعض المحققين ونظيره تحكمهم بان الجلد والغلاف ازليان ينبغي ان يحمل على المجاز انتهى منه

جرت المناظرة بين ابي حنيفة وابي يوسف ستة اشهر فاستقر رايهما على ان من قال بخلق القرآن فهو كافر كذا في شرح المقاصد منه

وقد يطلق التنزيل بمعنى الانزال ذكره البيضاوي منه

اي الانزال الذي يحصل بتحريك الاجسام وما يتركب منها لا يتجزى منه

فات

عليه حمل الاشتقاق فالمناسب ان يقول لم يصح ذلك لغة وشرعا بدل قوله تعالى عن ذلك ووصف الاعراض بالمخلوقة له تعالى انما هو على اصل المعتزلة من كون العباد خالقة لافعالهم واما عند اهل فالكل مخلوق له تعالى قوله ومن اقوى شبه المعتزلة الاولى ترك كلمة من زائدة في الاثبات على ما جوزه البعض نحو قد كان من مطر وقوله من سمات الحدوث يعنى فلا يصح حمل القرآن الكلام النفسى واشار الى الجواب بقوله وهو مكتوب اه قال العصام الجواب اما بمنع الاستلزام ان حمل كونه مكتوبا في المصاحف حقيقة واما بمنع بطلان اللازم ان حمل مجازا انتهى وكلامه الآتى وهو قوله ولا يلزم منه كون حقيقة الشارح يؤيد الاول وقوله غير حال فيها لان المراد به المعلوم بالقراءة المفهوم من الخطوط ومن الاصوات المسموعة وكذا معنى الانزال هو ان جبريل ادرك كلام وهو في مقامه ثم نزل الى الارض وافهم النبى عليه السلام ما فهمه عند سدرة المنتهى من غير نقل لذلك الكلام كذا في شرح المقاصد فان قيل المكتوب في المصحف هو الصور والاشكال لا اللفظ والمعنى قلنا بل اللفظ لان الكتابة تصوير اللفظ بحروف هجائية نعم المثبت في المصحف هو الصور والاشكال ثم المشهور بين الاصحاب ان ليس اطلاق كلام على هذا المنتظم من الحروف المسموعة الا بمعنى انه دال على كلامه القديم حتى لو كان مخترع هذه الالفاظ غير الله لكان هذا الاطلاق بحاله لكن المرضى عندنا ان له اختصاصا آخر بالله وهو انه تعالى اخترعه

قال الشارح ان للشىء وجوداه يعنى للموجود في الخارج وجودا في الاعيان يعنى انه واحد من الاعيان لان الموجود الخارجى يسمى عينا لانه خير الموجودات لان له وجودا اصليا به يصدر آثاره ويظهر احكامه كما يقال الاشراف الناس اعيانهم قوله ووجودا في الاذهان وهو وجود مجازى كما ذهب اليه عند المنكرين للوجود الذهنى وحقيقى عند الحكماء وبعض المتكلمين له ومعناه حضوره في ذهن من الاذهان قوله ووجودا في العبارة يعنى العبارة مبرزة عن الاعيان قوله

ووجودا في الكتاب يعنى ان الكتابة مبرزة بالبيان قوله فالكتابة بيان للعلاقة المصححة لوصف الكلام القديم بما هو من صفات الالفاظ المنطوقة والمخيلة ونقوش الكتابة ثم بالموصوف الاول يتعين قدم معروضه وحدوثه لكونه منشأ للآثار وحقيقيا وبالثانى لا يتعين القدم والحدوث لانه ظلى خللى لا يترتب به آثاره واما الاخيران فليسا عارضين لما نسبا اليه حقيقة بل لما يدل عليه من اللفظ والنقش فظاهر ان حدوثهما لا يستلزم حدوث مدلولهما قوله فحيث اه يعنى اذا عرفت انه وصف الكلام النفسى بهذه الامور مجازى لمتى يوصف القرآن بما هو من لوازم القديم فالمراد حقيقة الموجودة في الخارج ومتى يوصف بما هو من لوازم المحدثات يراد به الالفاظ المنطوقة اى يلاحظ فيه اتصاف تلك الالفاظ به حقيقة فيكون وصف القرآن به مسامحة بناء على العلاقة السابقة وكذا الحال في قوله والمخيلة او الاشكال المنقو فهذا التحقيق جواب المص لانه اذا وصف القرآن بمعنى الكلام النفسى بهذا الامور مجازا كان الموصوف بها حقيقة الكلام اللفظى لان مال اللفظ تسمى لشىء مجازا وصف شىء آخر به فلا يرد ان هذا جواب آخر لان جواب المص ان الوصف بهذا الامور مجاز وجواب الشارح ان الموصوف بهذا القرآن بمعنى اللفظ مع انه لا ضرر فيه ثم قوله ولما كان جواب سؤال تقريره ان اثبات الكلام النفسى مخالف لارباب الاصول الذين هم عمدة اهل الاسلام لانهم لم يثبتوا الا الكلام اللفظى وتقرير الجواب ان بحثهم ليس الا عن الدليل والكلام النفسى ليس بدليل فلذا لم يذكروا الكلام النفسى لا لانهم ينكرونه فجعلوا القرآن اسما للفظ والمعنى جميعا لانه هو المناسب لغرضهم وعرفوه بما يناسبه ثم ان كان القرآن مشتركا في المعنى القديم واللفظ يكون تعريفهم تعريفا لاحد معنيي القرآن فلا حاجة لجعلهم القرآن اسما له وان يكن مجازا في اللفظ فالجعل المذكور حقيقة عرفية فيما بينهم ثم الاولى تقديم الجعل المذكور على التعريف لانه فرع الجعل قوله من حيث الدلالة اول كلامهم لئلا يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز في تعريفهم لان القرآن اذا كان اسما للمجموع كان المنقول الينا حقيقة في اللفظ مجازا في المعنى لا بد عن هذا التأويل ما في كتبهم

ان القرآن اسم للمجموع في قول عامة العلماء وهو الصحيح من مذهب ابي حنيفة الا ان
النظم ليس ركنا لازما عنده حتى جوز الصلوة بالفارسية **قوله** لا المجرد المعنى اي المجموع
يدخل فيه مجرد المعنى ففيه مسامحة او هو عطف على قوله للنظم والمعنى جميعا فلا مسامحة
فيه **قوله** واما الكلام عديل لجعل القرأة والحفظ والمسموع سمات الحدوث
كانه قال اما هذه الثلثة فمن سمات الحدوث واما السماع فيختلف فيه **قوله** فموسى
يعني لما كان المراد سماع ما يدل وكل منا يسمع ما يدل عليه فما معنى اختصاص موسى
باسم الكليم اي كليم الله فان كليمك الذي يكلمك كما في الصحاح فاجاب بانه سمع صوتا
دالا على كلامه مخلوقا له من غير دخل كسب لعبد من عباده وان كان من جهة واحدة و
قيل كان يسمع صوتا دالا على كلامه من جميع الجهات على خلاف المعتاد واختار الغزالي
انه سمع كلامه الازلي من غير صوت ولا حرف كما يرى ذاته في الاخرة بلا كم ولا كيف
هذا **قال الشارح** فان قيل لو كان اه منشأ السؤال قوله ان موسى ما يدل عليه
على مذهب المذهب الاستاذ فاطلاق كلام الله على الدال مجازا وما يفهم من كلام
المص ان كلام حقيقة في المعنى القديم واطلاقه على اللفظ مجازا للفرق بين المتكلم
والاصولي فيلزم صحة نفيه عن اللفظ اذ اقوى امارات المجاز صحة نفي المعنى الحقيقي
واقوى امارات الحقيقة عدم صحته كما يقال للشجاع انه ليس باسد والنفي ههنا غير صحيح
بالاجماع حتى اكفروا من انكر كلامية ما بين الدفتين وقد سبق من شبه المعتزلة لما
كان استدلالا منهم على الحدوث وكان جواب المص بقوله وهو مكتوب في مصاحفنا
الى قوله غير قال فيها خلاف التحقيق لما فيه من تسليم شبهة اجاب بقوله قلنا التحقيق
وبهذا التحقيق اندفع سؤال اخر وهو عدم كون المقرو والمحفوظ كلامه تعالى حقيقة
قوله اذ لا معنى لمعارضة الصفة القديمة فيه بحث لان الصفة القديمة عبارة عن المعاني
المرتبة في النفس المدلولة للالفاظ وقد صرحوا بان الفضيلة التي يستحق بها ان يوصف
الكلام بالفصاحة والبلاغة قال المعاني المرتبة لا حال الالفاظ فكيف لا يتصور
من العرب هذا الترتيب وان لم يكن قديمة مثلها على انهم ينكرون قدمها ويجعلونها من تر

تيب

من ترتيب النبي عليه السلام والمق من التحدي تعجيزهم لا طلب الاتيان بمثلها حقيقة فا
الاولى ان يتمسك في ذلك بان المعجزة يجب مقارنتها لدعوى النبوة فلا يتصور الا
في النظم المؤلف ذكره الكستلي وقال العصام وعلى تقدير اشتراك كلام الله
بين اللفظ والمعنى يصح نفي بعض معنى اللفظ عن الاخر اذا تباينا الا انه يقال
يصح النفي في المجاز بلا قرينة لا في المشترك فانه لا يصح نفيه من غير ان ينصب
قرينة على ان المراد بالمنفي عنه معنى اخر **قوله** باعتبار دلالته على المعنى فيكون منقولا
عرفيا وتسمية مشتركا نظرا الى انه يصح استعماله في معنييه بطريق الحقيقة بنظر الى اشتراك
اهل الاستعمال وضعيه **قال الخيالي** شايع الاستعمال في اللفظ اه اي عند اهل اللغة
والقراء واهل الاصول فوضعه سبق الفهم اليه هو شيوع الاستعمال فيه وقيل وجهه
ان القرآن يشعر بالقراءة بل يجيء بمعنى القراءة كما في قوله وقرآن الفجر كان
مشهودا والقراءة متعلقة باللفظ **قوله** وفيه اي في ذكر كلام الله بعد القرآن
تنبيه على الترادف بمعنى انهما متحدان في المفهوم وكل منهما مشترك بين النفسي واللفظي
والا كان القرآن شايعا في اللفظ وكلام الله في النفسي في عرف اهل السنة والجماعة
واني يحصل التنبيه اذا جعل كلام الله عطف بيان جيء به لا يضاح متبوعه والحق
الحكم على القرآن بانه غير مخلوق لا على كلام الله وفيه ما سبق ان كلام اعم لان يكون
عبريا وسريانيا وعربيا فكيف الترادف وايضا لو كان الحق بيان الترادف لقال
ويطلق القرآن على كلام النفسي الا ان يقال لم يلحق بيانه اصالة بل تبعا فيندفع
الثاني وقد ثبت الكلام النفسي ولو لم يثبت يحتاج الى العدول عن الظاهر بان يحمل المتكلم
على الموجد للحروف لا على من ثبت له الكلام لئلا يلزم قيام الحوادث به تعالى على ذلك
التقدير **قوله** يريد به الصحة بحسب اللغة دفع لسؤال تقريره ان اتصافه تعالى بالاعراض
بمعنى الايجاد صحيح واني لم يطلق عليه لا يهامه معنى الاتصاف وما يوهم النقص
يتوقف اطلاقه عليه على اذن الشرعي بخلاف المتكلم لانه ورد به الشرع وحاصل
الدفع ان المراد اتصافه بالمشتق من الاعراض المخلوقة له بحسب اللغة بان يقال انه

خصص ... العرض الثاني الاول / لو احتمل لكان لكن على الوضع الاول / يا عدل ... بن ... نون عن / عن ان ... لا ... / ... سم ...

... نسخة فيلزم ... في اللفظ الثاني ... ولذا ...

... عبارة ... هي ... نسخة ... صحيح ... نسخة

قط ... عبارة عن المعاني الموجودة في النفس ... وان القرآن ... الفقه العقدية / ... عن المعاني الموجودة ... متعلقات صفة العلم لانه متعلق ... / ... منعوته ... متعلقات ... منه / الكلامية ... الاكمال منه

الله ابيض او متحرك مثلا قوله ان هذا جواب آخر لان حاصل جواب المحشي ان الكلام
النفسي يوصف بكونه مسموعا ومكتوبا ومقروا ومحفوظ مجاز والموصوف بالحقيقة ما
يدل عليه وحاصل جواب الشارح ان الموصوف بهذه الاوصاف اللفظي الحادث

قوله قال بعضهم ممن لم يجوز سماع النفسي لكن هذا مندرج في قول الشارح حيث
قال فسمع موسى صوتا الا اي مطلقا سواء من جانب لكن بصوت غير مكتسب للعباد
او من جميع الجهات وكلها خرق لعادة ومن جوز سماع النفسي بتوفيقه موسى به لانه
سمع كلامه الازلي قوله قيل اعتبار العلاقة يعني قوله باعتبار دلالته عليه يدل على ان
اطلاق كلام الله على اللفظي لعلاقة دلالته واعتبار العلاقة يشعر بكونه منقولا لا مشتركا
لانه لما كان معناه متعددا ولم يتخلل بينهما النقل مع ان المدعى ان كلام الله تعالى مشترك كان
وايضا يلزم ان يكون مجازا في المنقول عنه اي الكلام النفسي بالنسبة الى الناقل لان المنقول
حقيقة في المنقول اليه مجازا في المنقول عنه بالنسبة الى الوضع الثاني وهذا باطل
لانه لو كان لصح نفيه واللازم باطل قوله هجر المعنى الاول بحيث لا يفهم بلا قرينة واعتبار
العلاقة يقتضي هجر المعنى الاول فانه يجوز ان يكون اللفظ موضوعا بالاشتراك للمعنيين
بينهما علاقة بلا نقل ولا هجر كالامكان للامكان العام والخاص واطلاق الكلام على النفسي
شايع فيكون مشتركا لا منقولا واما المجاز فلا يكون منقولا لان النقل المعتبر لا يوجد فيه
لعدم هجران المعنى الاول قيل انا لا نسلم ان الهجران معتبر في النقل بل المعتبر فيه اشتهار
اللفظ في المعنى الثاني قال في التهذيب ان تعدد المسمى اللفظ فان وضع لكل فمشترك
والا فان اشتهر في الثاني فمنقول ينسب الى الناقل والا فحقيقة ومجاز انتهى واجيب
بان المراد اشتهاره بحيث يكون الاول مهجورا وان كان مجرد الاشتهار كافيا في
النقل لزم كون المجاز المشهور منقولا قال في التلويح ان اللفظ ان تعدد معناه فان
لم يتخلل بينهما نقل فهو مشترك فان تخلل فان لم يكن النقل لمناسبة فمرتجل وان كان
لمناسبة فان هجر الاول فمنقول والا ففي الاول حقيقة وفي الثاني مجاز وقال الكمال
والحق ان اعتبار العلاقة يقتضي كونه منقولا لا مشتركا كما قال في التلويح لا تعسر

الاطلاع على ان الناقل هل اعتبر العلاقة ام لا اعتبروا الامر الظاهر وهو وجود
العلاقة وعدمها فجعل الاول منقولا والثاني مرتجلا فلزم المرتجل عدم العلاقة
وفي المنقول وجود العلاقة وقال ايضا المرتجل ان اشترك فالاولى ان يقال سلمنا
انه منقول لكن لما شاع استعمال كلام الله في المعنى الثاني كما شاع استعماله في المعنى
الاول صار كلام ملحقا بالحقيقة في المعنى الثاني حتى صار مشتركا بين المعنيين
بحيث لا يصح نفيه لا بالنسبة الى اهل الوضع الاول ولا بالنسبة الى اهل الوضع
الوضع الثاني انتهى وفيه ان اقتضاء وجود العلاقة كونه منقولا غير مسلم وما
في التلويح ان وجود العلاقة معتبر في المنقول وعدم وجودها معتبر في المرتجل ولا ما
وجودها يقتضي كونه منقولا فلا يستفاد من التلويح كيف والاقتضاء المذكور لو سلم لزم
كون المجاز منقولا لوجود العلاقة فيه قوله وقد يجاب حاصله ان تاخير الوضع الثاني
معتبر في المنقول ومجرد اعتبار العلاقة لا يقتضي تاخره عن الوضع الاول لجواز
ان يعتبر الواضع العلاقة بين المعنيين ويضع لهما معا لفظا واحدا فيكون مشتركا
لا منقولا وعنه ان اثبات عدم ترتب الوضع اه اي في الجواب المذكور نظر لان ا
اثبات ترتب الوضعين وان الوضع الثاني غير متاخر عن الوضع الاول في الكلاميين
مشكل ودونه خرط القتاد ولا ضرورة فيه لوجود الجواب الصحيح الذي لا تكلف فيه
مع ان ذلك الجواب مخالف لظاهر كلام الشارح حيث قال في تسمية اللفظ به ووضعه
لذلك اي هو باعتبار دلالته على المعنى انتهى فانه يدل تاخر الوضع للكلام الحادث
قال الشارح وذهب بعض المحققين اه وهو صاحب المواقف قال في شرحه ان
للمص مقالة مفردة في تحقيق كلام ومحصولها ان لفظ المعنى يطلق تارة على
مدلول اللفظ واخرى على القائم بالغير فالشيخ الاشعري لما قال الكلام هو المعنى النفسي
فهم الاصحاب منه ان المراد مدلول اللفظ وحده وهو القديم عنده واما العبارات
فانما تسمى كلاما مجازا لدلالتها على ما هو كلام حقيقي حتى صرحوا بان الالفاظ حادثة
على مذهبه ايضا لانها ليست كلامه حقيقة وهذا الذي فهموه من كلام الشيخ له

والاسناد هذه الاوصاف الاربعة الى الكلام النفسي مجازي والى الكلام اللفظي حقيقي
منه

فيكون بوجوده لخصوص موسى بالكلم
منه

حلبي

سالكوتي

لوازم كثيرة فاسدة كعدم الكفر لمن انكر كلامية ما بين الدفتين مع انه علم من الدين ضرورة كونه كلام الله حقيقة وكعدم التحدي بكلام الله الحقيقي وكعدم كون المقرو والمحفوظ كلام الله حقيقة الى غير ذلك فوجب حمل كلام الشيخ على انه اراد به المعنى الثاني فيكون الكلام عنده امرا شاملا للفظ والمعنى جميعا قائما بذاته وهو مكتوب في المصاحف مقرو بالالسن محفوظ بالصدور وهو غير الكتابة والقراءة والحفظ الحادث وما يقال من ان الحروف والالفاظ مترتبة متعاقبة فجوابه ان ذلك الترتيب انما هو في التلفظ بسبب عدم مساعدة الالة فالتلفظ حادث والادلة الدالة على الحدوث يجب حملها على حدوثه دون حدوث الملفوظ جمعا بين الادلة وهذا الذي ذكرناه وان كان مخالفا لما عليه متاخروا اصحابنا الا انه بعد التامل تعرف حقيقته انتهى وهذا المحمل لكلام الشيخ مما اختاره محمد الشهرستاني في كتابه المسمى بنهاية الاقدام ولا شبهة في انه اقرب الى الاحكام الظاهرية المنسوبة الى قواعد الملة هذا وفيه ابحاث ذكرها بعض الاجلة منها ان مذهب الشيخ انه كلام واحد ليس بامر ولا نهي ولا خبر وهذا لا ينطبق على الكلام اللفظي بل على المعنى المقابل للفظ ومنها ان كون الالفاظ قائمة بذاته تعالى من غير ترتب يفضي الى كون الاصوات مع كونها اصواتا اعراضا سيالة موجودة بوجود لا تكون فيها سيالية وهو سفسطة من قبيل ان يقال الحركة توجد في بعض الموضوعات من غير ترتب بين اجزائها ومنها ان الفرق بين القائم بذاته وبين القائم بالقارئ من الالفاظ انما هو باجتماع الاجزاء وعدمه لقصور الالة وهذا الفرق انما اوجب اختلاف الحقيقة فلا يكون القائم بذاته من جنس الالفاظ وان لم يوجب وكان ما يقوم بهما حقيقة واحدة والتفاوت بالاجتماع وعدمه الذين هما عارضان من عوارض الحقيقة الواحدة كان بعض صفاته الحقيقية مجانسا لصفات المخلوقات ومنها ان ما ذكره من لزوم المفاسد وهم فان الكفر من انكر

كف

فيح لا يصح هذا الجواب لانه لا يرضى به من جانب الشارح لا قائل ان اعتبار العلاقة بانا لا نم ان السائل لا قائل اجاب عنه هذا المجيب نقيد المنع لا يحتاج الى وفيه ان السائل لا يشترط تاخر الوضع ممن كان يدل على انه منقول لا يقتضي ان اعتبار العلاقة يقتضي وجود الاثبات بل يكفيه احتمال ان الوضع الثاني العلاقة لا يقتضي غير تاخر الوضع فقول الحباب عن الاول فلا يحكم بانه منقول عن القانون ان اثبات عدم اه خارج عن البحث يقال ان المعهود في المناظرة الاشتراك الذي ان السائل منع توجيه شرح ان كلامه في الاشتراك من الله ادعاه ان شرح تقيه مبنيا على عدم الح وكان هذا المجيب اثبات فلا بد له من تقريب الوضع ترتيب: منه

كلام الدواني

لون ما بين الدفتين كلام الله اذا اعتقد انه من مخترعات البشر واما اذا اعتقد انه ليس قائما بذاته تعالى بل هو دال على الصفة القائمة بذاته فلا يكفر كيف وهو مذهب اكثر الاشاعرة وما علم من الدين ضرورة من كون ما بين الدفتين كلام الله حقيقة انما هو بمعنى كونه دالا على ما هو كلام الله حقيقة وكيف زعم ان هذا الجم الغفير من الاشاعرة انكروا ما هو من ضروريات الدين ومنها ان الادلة الدالة على النسخ لا يمكن حملها على التلفظ بل يرجع الى الملفوظ كيف وبعضها مما لا يتعلق النسخ بالتلفظ به كما نسخ حكمه وبقي تلاوته انتهى كلام بعض الاجلة ومن الابحاث الواردة ما ذكره المحشي ان كلام الله ان كان اسما للشخص القائم بذاته يلزم ان لا يكون ما قراناه كلامه بل مثله وان كان اسما للنوع القائم به مجازا يصح نفيه عنه حقيقة ويصح ان يوصف بالحدوث لحدوث في ضمن اكثر الاعداد وانه اذا لم يكن اللفظ مرتب الاجزاء كيف يفرق بين لمح وملح ونظايرهما في نفسه ونحن لا نعقل هذا اصلا لكنه لا يضرنا في المقصود والظاهر ان الشارح فهم من نفي الترتب بين الاجزاء نفي الترتيب الوضعي وذلك باطل قطعا اذ لا يتصور بدونه كلمة ولا كلام ولا دلالة وضعية او ذوقية بل المقصود نفي تعاقبها في الوجود ولا من الاشكال اه قال العصام لا محصل لتركيب اللفظ من الاشكال بل هو مركب من اشكال الخط وليس قيام الحروف بنفس الحافظ بحيث اذا التفت اليها كان مؤلفا من نوقش مرتبة قياما للكلام بنفس الحافظ انتهى قال بعض الاجلة والتحقيق ان كلام الله هو الكلمات التي رتبها الله في علمه الازلي بصفته الازلية التي هي مبدا تاليفها وهذه الصفة قديمة وتلك الكلمات المرتبة ايضا بحسب وجودها العلمي ازلية والكلمات لا تعاقب بينها في الوجود العلمي حتى يلزم حدوثها وانما التعاقب بينها في الوجود الخارجي وهي بهذا الوجود كلام لفظي وهذا الوجه سالم عما يلزم المذاهب المنقولة مثل ما يلزم على مذهب المعتزلة من كون كلامه تعالى قائما بغيره وعلى الكرامية من كونه محلا للحوادث وعلى الحنابلة من قدم الحروف

قال العصام ويمكن بانه يجاب بانا نختار الثاني لا انه لا نخير لانه اقرب الى الاحكام الظاهرية من كونه ازليا مع موضعه بعد ناقصه يمكن عليه شيء ولا يخفى انه لا ينطبق التوجيه والقول بنا فيه الامور من مذهب الحنابلة والذين الى الذرة والكلمة فتوجيه هذا التوجيه بتنقيض الوهن عن

وقد اجيب عن ذلك بانه اسم للمولف المخصوص المنطوق المنظوم القائم باول لسان اخترعه الله فيه وما يقروه كل قارئ مثله لا عينه و الدواني اختار المولى الشارح انه اسم لا من حيث تعيين المحل فيكون واحدا بالنوع وكل ما يقروه قارئ نفسه لا مثله وكذا الحكم في كل كتاب او شعر نسب الى مؤلفه منه

عضد الدين

مع بداهة تعاقبها وعلى ظاهر كلام متقدمي الاشاعرة من ان الالفاظ ليست
كلام الله بل معانيها وعلى ما اول به بعض المحققين كلام الشيخ من ان الاصوات
مع كونها من الاعراض السيالة قائمة بذاته تعالى من غير ترتب في الترتيب فينا القصور
الآلة فانه يؤدي الى سفسطة ولا يلزم على ذلك ما رتبه ذلك المحقق على متقدمي
الاشاعرة من المحذورات فان المتحدي به كلام تعالى وانكار كون ما بين الد
الدفتين كلام يكون كان كما بين اوراق ديوان حافظ فيكون كفرا في حق القرآن اذ
ليس معنى كون هذا المكتوب كلام الان ذلك الكلام موجود بالوجود اللفظي ولعل
المتامل الصادق يشهد بحقية هذا المقال قال المحشي بل مثله وفيه انه كيف يتحقق المثلية
بمعنى الاتحاد في الماهية بين القديم والحادث قوله لنوع القائم بذاته اي الالفاظ
المخصوصة مع قطع النظر عن خصوصها قوله مجازا اي قيد بخصوصه لان الاطلاق
عام على الخاص لا لخصوصه بل باعتبار كونه فردا من افراده حقيقة كما في المطول
فيصح نفيه وفيه انه لا يصح سلب النوع عن فرده وان اريد سلب وضع القرآن بازائه
بخصوصه او سلب كون مسمى القرآن نفسه فبطلانه ممنوع كاطلاق لفظ الانسان
مع زيد مع انه غير موضوع له وليس ماهية الانسان عين زيد قوله والوضع عام بان
يلاحظ الواضع بمفهوم كلي جميع افراده اجمالا ثم وضع لفظ القرآن لكل واحد من
جزئيات القائمة بذاته وذات القراء ومثاله لفظ انت وهذا ونحوهما قوله يلزم
ان يوصف كلامه بالحدوث لحدوث الجزئيات القائمة بذات القراء مع انه لا يقول
بحدوثه اصلا حيث قال القرآن اسم للفظ والمعنى فيكون كل من الاسم والمعنى قديما
واني الحدوث للقراءة الى ذاته وقال الكلام لا استحالة في كون بعض افراد النوع قديما
وبعضها حادثا انتهى وهذا غير مرضي كما عرفت قوله ولا مخلص الا ان لا يكون
اطلاقه على ذلك الشخص بخصوصه مجازا ولا يكون متصفا بالحدوث ضرورة تحقق
النوع في ضمن الفرد القديم القائم بذاته واني الى الحادث هو الجزئيات المتشخصة
بتشخصات المحل الحادثة نقل عنه بل لا مخلص عنه الا بان يجعل مشتركا بين ذلك

النوع

النوع والفردين الخاصين والا يلزم ان يكون النظم المؤلف المعجز المنزل على النبي
كلام الله مجازا انتهى وفيه انه يلزم ان يوصف كلامه بالحدوث حقيقة لحدوث
النظم المنزل على النبي عليه السلام وان يكون اطلاق الكلي على ما نقرؤه مجازا فيصح نفيه
وذلك باطل بالاجماع قال المحشي المدقق فالخلاص اختيار الشق الاول ونقرؤه
كان بالذات هو ما يقوم بذاته تعالى على ذلك التحقيق وان كان تغايره باعتبار تعلق قراء
قراءتنا به قوله لمع وملع ويلزم ان لا يكون التحدي مع كلام الله مع ضرورة ان مدار الـ
البلاغة على امور تتوقف على ترتب الاجزاء واجيب بان مقصوده ليس نفي الترتيب
مطلقا بل الترتيب الزماني كيف وان الحروف بدون الترتيب الوضعي لا تكون كلمة
لا الكلمات كلاما ولا استبعاد في وجود الالفاظ المرتبة وضعا في ذاته تعالى وان كان
مستحيلا في حقنا لعدم مساعدة الآلة واورد عليه انه غير معقول لانه انما يتصور
في الجسمانيات دون المجردات والا لزم انقسامها الا يرى ان الصورة القائمة
بالنفس الناطقة ليس فيها ترتب وضعي وفيه ان انتفاء الترتب الزماني والوضعي
لا يستلزم انتفاء الترتيب مطلقا وعدم الشعور به لا ينافي وجوده في نفس الامر
ويرد عليه ان المنزل على النبي وما يقرؤه كل واحد منا مرتب بالترتب الزماني
لا بالترتب الوضعي ولا بالترتب الذي لا شعور لنا به فيلزم ان لا يكون كلام الله قال
المحشي المدقق في الجواب ان ذلك الذاهب يعترف بعدم الفرق مطلقا فان حاصل
تحقيقه ان كلامه صفة حقيقية بسيطة كسائر صفاته الكمالية واني التعدد بحسب
التعلقات فلا يرد عليه ما ذكر انتهى وفيه ان الاشعار في كلامه بان كلامه تعالى حقيقة
بسيطة كيف وكون الالفاظ العديدة القائمة بذاته بسيطة غير معقول فكره الـ
السكوت وفيه انه ان اراد ان كيفية قيامها به غير معقول لنا فلا كلام فيه وان اراد
انه لا يجوز ذلك عقلا فلا يخفى فساده فانه لما جاز قيامه ببعض الموجودات فلم لا يجوز
قيامه بذاته تعالى قال الشارح ونحو ذلك اعني الكل سواء عند المتكلمين لانهم لا يقولون
بممكن غير مادي ولا زماني واما الحكماء فالاختراع والابتداع غير الاحداث

عندهم لانهم يقولون ان الاختراع بلا مادة والابتداع بلا مادة ولا مدة وهو يخص
بمخص المجردات عندهم والمراد باخراج المعدوم مبدؤه لا مفهومه الاضافي قوله مكون
له للفائدة في كونه خبر بعد خبر فهو تاكيد بالمرادف لكن لم يثبت في غير الضمائر وفي نسخة
فمكون فهو استدلال من احد المترادفين على الآخر وفائدته لا تخفى ذكره العصام
وفيه انه تاكيد معاني ثم الدليل العقلي ثابت على استناد الكل اليه والنقل قوله
خالق كل شيء فيهما متوافقان على انه تعالى خالق لجميع العالم واما انه خلق الواحد
لان الواحد لا يصدر عنه الكثير وكذا انه خلق ما عدى الافعال الاختيارية فهو مجرد
العقل بل مجرد الوهم لا يطابق النقل فيه العقل فلا اعتماد على قول الحكماء والمعتزلة
قوله وامتنان آه لا معنى لشهادة العقل عليه بل هو منقول من اللغة ذكره العصام
وفيه انه مبني على ان امتناع عطف على انه خالق فليكن عطفا على اطباق اه
اطباق العقل فيكون الاستدلال بالنقل والنقل الشرعي والنقل اللغوي قوله
لما مر من انه لو قام الحادث بالقديم لزم قدم الحادث او حدوث القديم فالمراد
انه صفة له تعالى فيكون قائما بذاته اذ لا معنى لقيام صفة الشيء بغيره فيكون ازلية
فلا اتحاد بينه وبين الوجه الرابع قوله لزم الكذب او العدول الى المجاز وفيه ان
الاخبار الازلية لا يتصف بشيء من الازمنة اذ لا زمان بالنسبة اليه تعالى وان
لزم لزوم المجاز على قول من قال بان اسم الفاعل مجاز في المستقبل وهو مم و
ان المجاز لا يتوقف على تعذر الحقيقة بل يكفي رجحانه كما في نحن فيه لان الحقيقة
يؤدي الى اثبات قديم زائد والمجاز لا يؤدي اليه والراجح تقليل القدماء قوله
لجاز اطلاق كل ما يقدر هو عليه من الاعراض اي على الله تعالى فيقال هو اسود
بمعنى القادر على السواد مثلا ولا شك في بطلانه عند الكل وفيه كلام سيجيء من المحشي
قال العصام من علاقات التجوز كون الشيء بالقوة يقال كما العنب المسكر لا كما
بالقوة فالقادر على الخلق بمنزلة الخالق بالقوة دون القادر على السواد ولو
حقق القادر على السواد كان معناه القادر على خلقه فيؤخذ اسم من خلقه

لا السواد وما يرد على قول المحشي الخيالي هو ان يقال لزوم جواز اطلاق كل ما
يقدر هو عليه من الاعراض في الجملة انما على مذهب من لا يقول بالتوقيف مع ان
ان الاطلاق باطل عند الكل قوله فيلزم الته فيه منع لجواز ان يكون تكوين ال
التكوين نفسه والجواب ان نفس التكوين مكون بالنسبة الى مكونيته وسيجيء ان التكوين
غير المكون وقال الخيالي ان نفس التكوين المتصف به الباري اذ لا يتعلق بوجود
نفسه ولا استحالة في سبق ذات الشيء على وجوده انتهى وفيه انه منه جمهور العقلاء
وخصه قوم بالواجب وتجويز ذلك في غيره ليسد باب اثبات الصانع ذكره الكستلي
قوله لو حدث لحدث لم يذكر مبنى الدليل الاول اعني امتناع قيام صفة الشيء
بغيره لما فيه من خلاف البعض تكثيرا للادلة واشعارا بانه يمكن اتمام الدليل
على المطلوب بدونها قوله تكوين كل جسم اي دون تكوين العرض لانه لا يقوم بالعرض
لامتناع قيام العرض بالعرض بل تكوين العرض قائم بالجسم ايضا فعلى هذا يكون
التكوين من صفاته ولا يزيد الصفات على السبعة ويلزم تقدم الجسم على
التكوين اذ التكوين الموجود لا يقوم بالمعدوم فلا يحتاج الحادث في وجوده الى
التكوين قوله ومبنى هذه الادلة اه اما الاول والرابع فلانه لا يمتنع قيام الامر الا
ضافي بذاته تعالى واما الثاني فلانه لا يلزم من كونه خالق في الازل وجود صفة حقيقية
فيها اذ الخلق والتكوين والايجاد واشباههما من الامور الاضافية واما الثالث
فلان الاضافات لما لم تكن موجودة لم يحتج في تجددها الى التكوين قال الشارح ونحو
ذلك لا نزاع في انها من الاضافات وانما النزاع في انه هل لهذه الاضافات مبدا
حقيقي غير القدرة والارادة مسمى بالتكوين ام لا قوله والحاصل في الازل فيه انه اذا
لم يثبت له الخلق فتسميته في الازل خالقا مجازا من غير تعذر الحقيقة الا ان يقال اذا كان
الخلق اضافة غير محققة بدون المخلوق كان الحقيقة متعذرة ويجب العدول الى
المجاز ثم عد الاماتة من التكوين مبني على ان الموت صفة وجودية يخلقه الله في الحي
وهو ضد الحيوة كما في المواقف لقوله خلق الموت والحيوة وفيه ان الموت عدم الحيوة

عند البعض وهو انما يتحقق لعدم ارادة الحيوة والخلق في الاية بمعنى التقدير لا
بمعنى الايجاد وقال بعض الافاضل والذي يخطر بالبال ان التكوين هو المعنى الذي
نجده في الفاعل وبه يمتاز عن غيره وبه يرتبط بالمفعول وانا لم نوجد بعد وهذا
المعنى يعم الموجب ايضا بل نقول هو موجود في الواجب بالنسبة الى نفس القدرة و
الارادة فكيف لا يكون صفة اخرى كذا قيل والظاهر انه يريد بارتباط الفاعل بالمفعول
للمفعول صلاحية التاثر منه ويريد بالمعنى الذي يخص الفاعل مبدا تلك الصلاحية
فنقول ذلك المبدا في الواجب بالنسبة الى المحدثات نفس القدرة والارادة
وبالنسبة الى صفاته نفس ذاته الممتازة عن سائر الذوات هذا على راينا
واما على راي الحكماء فالقادر لفعله مباد معلومة والموجب ان كان واجبا فهو
فذلك المبدا نفس ذاته وان كان ممكنا فيجوز ان يكون نفس ذاته او جزئه او خارجا لازما
او عارضا وجوديا او عدميا واذا تعدد المعلول يكون بالنسبة الى كل معلول
شيء وبالجملة ادعاء ان المعنى الذي يرتبط به الفاعل بالمفعول معنى واحد قائم
بذات الفاعل مشترك بين الممكن والواجب والقادر والموجب معلوما بالوجدان
موجودا في الاعيان مغايرا لوجود المعلول وعدمه مسمى بالتكوين خروج عن
الانصاف مع ان الوجدان قد لا يحكم الا ان فليس لنا ننكره لكنا ننكر الموجود
وقال العصام لو احتاجت الصفات الى التكوين لاحتاج التكوين الى تكوين و
هلم جرا ونحن نقول كما انه يثبت في الواجب صفة سمع وبصر ينبغي ان يثبت الله
التكوين فانه لا يدلنا بعد القدرة على القرب والارادة من اعمال الالة بها يتحقق
القرب وهو منزه عن الالة لكنه يناسب ان يكون له صفة منوط بها الاثر لقوة
مقام الجوارح في غيره كما ان له صفة سمع تقوم مقام مقام السامعة في
غيره وقوله سوى القدرة والارادة تقييدا لان مبدا التخليق هو القدرة ولا
الارادة فقط وفيه انه لا بد من العلم انتهى وفيه ان الحصر المستفاد اضافي
بالنسبة بالى التكوين قوله فان القدرة جواب سؤال تقريره ان اثر القدرة صحة

الفعل

الفعل والترك من الفاعل ونسبتها الى الطرفين سواء فلا بد من صفة اخرى تخصص
احد الطرفين قوله ولما استدل القائلون بحدوث التكوين اي بكونه من الامور الاضافية
المتجددة لا من الصفات الحقيقية القديمة ولهذا جعل هذا الوجه في المقاصد
معارضة لنفي التكوين قوله كالضرب الا ان وجود المضروب متقدم على وجود
الضرب ووجود المكون متاخر عن التكوين فلا نتيجة انه لو كان التكوين مع المكون
كالضرب مع المضروب لاستغنى وجود المحدثات عن اثبات صفة التكوين لـ
لتقدم وجودها على التكوين القديم قوله بل لوقت وجوده وتعلق التكوين زماني
للتكوين فالحدوث صفة التعلقات واللام زائدة او بمعنى في واشار بذكر
العالم الى ان التكوين واحد والتعدد في تعلقاته والا فلا حاجة لذكر العالم لان
تكوينه انما هو بتكوين كل جزء من اجزائه ولذا ذكر قوله ولكل جزء آه بعد العالم
وفيه اشارة الى بطلان قول الفلاسفة من تعلقه بالعقل الاول فقط والى تعلق
التكوين حال وجود المكون بهذا التكوين فلا يرد ان تعلقه في حال العدم يستلزم
اجتماع الوجود والعدم وان في حال الوجود يستلزم تحصيل الحاصل قوله
بحدوث التعلق بمعنى ان الله موصوف في الازل بكونه مكونا للعالم ولكل جزء من
اجزائه في وقت وجوده فالحاصل في الازل هو مبدا التكوين اي الايجاد لا نفسه
فلا يرد ما قال المحشي الخيالي الانسب لكلام المتن ان يقال التكوين متعلق في الازل
بوجود المكون فيما لا يزال انتهى لان تعلق التكوين هو اخراج من العدم الى الوجود
وتحققه بدون المكون سفسطة قوله وهذا التحقيق ما يقال الا ان خلاصة هذا
الجواب منع لزوم قدم المكون من قدم التكوين لسنداته لا يلزم من قدم الارادة
وقدم القدرة قدم المقدور واما تعلق العلم فقديم الا ان يراد تعلق العلم بالشيء
الشيء بعد الوجود فللعلم تعلق آخر به غير التعلق الازلي ثم قوله ما يقال اشارة
الى ما قال صاحب الكفاية هل لوجود العالم عندكم تعلق بذات الباري وبصفة من
صفاته ام لا سواء تسمونه القدرة او ذات القادر فان قلتم لا فقولوا بالتعطيل

الصانع وان قالوا نعم فنقول ما تعلق به حدوث العالم ازلي ام لا ان قالوا هو حادث فهو اذا من اجزاء العالم واحتاج الى محدث الى ما لا يتناهى وان قالوا ازلي نقول هل اقتضى ذلك ازلية العالم ام لا فكل جواب اجابوا من ذلك فهو جوابنا في التكوين والايجاد عند الاشعري تعلق وجود العالم بخطاب كن فالخطاب عنده ازلي لانه من باب الكلام والكلام عنده ازلي وما تعلق وجود العالم كان تكوينا ثم لم يوجب ذلك ازلية العالم عنده فكذا التكوين عندنا ونظير هذا رجل قال لامرأته اذا جاء رمضان فانت طالق صار الرجل في الحال مطلق ولم تكن المرءة مطلقة ثمة بل تعلق انطلاقها باستهلال شهر رمضان وكذا من جرح انسانا يوم السبت فنزى ومات يوم الجمعة عرفنا ان الجارح كان قاتلا يوم السبت **قال الشارح** وما يقال اي في الجواب عن استدلال القائلين بحدوث التكوين بان قدمه يستلزم قدم المكونات وحاصله منع الملازمة بسند ان تعلق التكوين بالمكون يستلزم الحدوث سواء كان التكوين قديما او حادثا وقيل هو اعتراض على قوله وان تعلق فاما ان يستلزم وحاصله ان الترديد قبيح اذ التعلق يستلزم الحدوث وفيه ان الترديد القبيح شايع توسيعا للدايرة على انه لو جعل الجواب الزاميا لخرج الترديد عن القبيح **قوله** اذ القديم ما لا يتعلق آه بناء على ان علة الحاجة الى العلة يعتبر فيها الحدوث بان يكون نفسها او جزءها او شرطها ومبنى الجواب على ان العلة هي الامكان عند المتأخرين **قوله** نعم جواب سؤال تقريره هل يمكن القول بالحدوث الزماني اذا كان تعلق وجود المكون بالتكوين على تقدير القديم والحادث على راي المتكلمين وتقرير الجواب انه يمكن اذا كان العالم صادرا بالاختيار بمعنى ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل كما هو المذهب دون الايجاب كالاحراق بالنار كما هو راي الفلاسفة **وقوله** بدليل لا يتوقف على حدوث العالم ومن ادلة حدوثه كونه اثر المختار فلو استدل لحدوثه على الاختيار لزم الدور **وقوله** قولا بحدوثه لان القديم لا يستند الى المختار وفيه منع مشهور عن الآمدي وهو انه يجوز ان يكون سبق الاختيار على

فعلى كلام الاشعري فان قلت من وجوه ثلثة لما تعلقت المكونات بتكويننا والخطاب عين المكون كما هو احدها ان يمكن كان الخطاب يتعلق التكوين عنده كان التكوين بخطاب المكونات مع انه قديم كان تكوينا غير المكونات والثاني الخطاب بما كان متى كان بذات الله والثالث ان التكوين قائم قديما والثالث ان الخطاب بالحاظ كان التكوين ومنه قائم بذات الله كما في الكفاية للامام الصابوني

حتى لو تلبخ خطا فكفر قبل الجمعة عجوز واقرب منه هذا في الحساب من رمى سهما الى ان فاصابه ثم خرجه كما ان الرامى جارحا من وقت رميه وان تخلل بين الرامى وظهور الانجرح زمان فلما جاز ذلك في الفعل الحادث لا ابتداء له حقيقة فكيف يستحيل الفعل القديم الباقي وهذا نوع شبهة تفتح باب الاستدلال وان جعل صنعة عن التشبيه والمثال كذا في الكفاية

على القديم من العالم سبقا ذاتيا فلا تقييد ما قيل ان الممكن اذا كان محتاجا الى موجد يلزم ان يكون معدوما والا يلزم تحصيل الحاصل فيكون عند القصد الى ايجاده معدوما انتهى وفي قوله نعم آه بحث آخر وهو ان قدم تصور التكوين بدون المكون يوجب كون المكون قديما بقدم التكوين سواء كان الصانع مختارا او موجبا فلا يتم منع استلزام قدم التكوين قدم المكون لو بني صدور العالم عن الصانع بالاختيار ذكره العصام **قوله** ومن ههنا من اثبات اختيار الصانع كذلك وقال الكستلي اي من ان المراد بالحادث ما لوجوده بداية وبالقديم خلافه جعل ذلك التخصيص ردا على الفلاسفة اذ لو اريد بالحادث ما يتعلق وجوده بالغير وان لم يكن له بداية لم يصلح ذلك ردا لهم اذ هم القائلون بحدوث العالم بجميع اجزائه بهذا المعنى انتهى ورد بان مجرد ان الحادث ما لوجوده بداية لا يوجب كون اضافة الى التكوين يوجب الحدوث بمعنى ثبوت البداية وانما يثبت هذا بثبوت ان الصانع مختار لا يقال المراد يحصل بتخصيص تكوين كل جزء بوقت سواء ثبت الاختيار كذلك اولا لانا نقول فليكن وقت وجود البعض الازل **قوله** والى حل تلخيص جواب المص بعد ابطال ما يقال في معرض الجواب واراد بالصفة الاضافية ما لا ينفك عن الاضافة والا فلكون الضرب بنفس الاضافة ثم لان اسم لما قام بالغير على ما خوذا مع الاضافة فلا ينفك عن الاضافة والتكوين اسم لما قام بذاته تعالى مع قطع النظر عن تعلقه بالمكون فقوله التكوين صفة حقيقية بمعنى انها لا تستلزم الاضافة وان كان المتبادر من الصفة الحقيقية ما يقابل الاضافية **قوله** وما وقع في عبارة المشايخ وهو تفسيره باخراج المعدوم من العدم الى الوجود **قوله** مكابرة لان التكوين اذا كان عين الاضافة فلا تحقق بدون المضاف بالبداهة **قوله** فلا يندفع اشارة الى جواب آخر تقريره ان ازلية التكوين لا تستلزم ازلية المكون لانه لما كان ازليا مستمرا الى وجود المكون وترتبه عليه لم يكن هذا من انفكاك الاثر عن المؤثر وتخلف المعلول عن العلة في شيء ولم

جبا

لم

القرق

الضرب بلا مضروب والكسر بلا مكسور وانما يلزم ذلك لو كان التكوين من الاعراض
الغير الباقية وبطلانه هذا الجواب غنى عن البيان لان القول بكون الاضافة التي هي
اخراج المعدوم من العدم الى الوجود ازلية باقية بديهي البطلان قال المولى الخيالي
باخراج المعدوم لم يرد به المعنى الاضافي بل الصفة التي هي مبدا الاضافة قوله كما في
سائر العبارات من الايجاد والاحداث والاختراع والابداع والاحيا والاماتة
وغيرها ليس المراد بها معانيها الاضافية بل مبداها وقيل المراد من تفسير التكوين باخراج
المعدوم مبدا الاخراج بحذف المضاف قوله يرد عليه حاصله ان حصول التكوين
وحدوثه لا يستلزم كون الصانع محلا للحوادث لجواز قيامه بالغير كما قال ابو الهذيل
ان تكوين كل جسم قائم به فان رد هذا المنع بما سيجي في الوجه الرابع من انه يلزم ان
يكون كل جسم مكونا لنفسه لان المكون من قام به التكوين اتحد الدليل الاول والرابع
وجوابه ان تمام هذا الدليل مبني على امتناع قيام صفة الشي بغيره بخلاف الوجه
الرابع فاندفع المنع ولم يتحد الدليلان لكنه لم يتعرض له في الوجه الاول وان تعرض له
في الرابع توسيعا للدائرة قوله ان لزوم الجواب الشرعي مم لانه موقوف على عدم ايهام ما
لا يليق بكبريائه عند المعتزلة والقاضي ابي بكر وعلى اذن الشرع عند الاصحاب وكلاهما
لم يوجد في الاعراض المقدورة له تعالى وان اراد الجواز العقلي فالملازمة مسلمة وبطلان
اللازم مم والجواب ان المراد الجواز بحسب اللغة كما سبق اذ لا يصح الاطلاق لغة على
القادر على السواد بانه اسود وكذا لا يصح اطلاق الاسود على الرجل القادر على صبغ
السواد مع انه يطلق عليه انه قادر عليه قوله منع مشهور حاصله منع لزوم الدور
لجواز كون تكوين التكوين نفس ذلك التكوين ولا يلزم ايضا وجود التكوين بلا تكوين
ويرد عليه انه لا معنى لكون تكوين التكوين عينه اذ ليس في الخارج الا المكون والتكوين
واما تكوينه فلا اذ لا كون التاثير عين الاثر واجيب بان المراد بكونه عينه انه ليس في
الخارج الا المكون والتكوين واما تكوينه فامر يعتبره العقل فليس له تحقق في
الخارج ممتازا عنه بحسب الوجود الخارجي ولا يحتاج الى تكوين بمعنى ان تكوين التكوين

نفسه بحسب المفهوم حتى يرد كون التاثير عين الاثر هذا هو المراد بقوله وقد
اشرنا الى ماله وعليه اي ما ينفعه ويضره وقدم في بحث صفة البقا ويبطل
كون تكوين التكوين عينه ما سيجي من ان التكوين غير المكون قوله ويمكن ان
يقال آه انه اذا كان متعلق التكوين وجود ويكون المكون هو الوجود فان كان
الوجود مكونا يكون الموجود وهو نفس التكوين ايضا مكونا ومتعلقا للتكوين فان
التكوين المتعلق بنفس التكوين ان كان عينه يلزم سبق الشي على نفسه وهو مح وايضا لو كان
وجود التكوين متعلقا بنفسه يكون وجوده لذاته فيكون واجبا لذاته وهو مناف لقيامه
بذات الباري فاحفظه انتهى وفيه ان المقدم نفس التكوين والمؤخر هو التكوين من حيث
الوجود وليس فيه تقدم الشي على نفسه وكذا اللازم اقتضاء التكوين لوجوده بشرط
قيامه بالواجب وكونه مقتضيا لذات الواجب فلا يكون التكوين واجبا لذاته وحاصل الجواب
المحشي انا لا نم انه لو كان التكوين حادثا لاحتاج الى تكوين او حدث بغير تكوين لم
لا يجوز ان يكون نفس التكوين متعلقا اولا بوجوده ثم بوجود سائر المحدثات
ولا استحالة في سبق ذات الشي على وجوده سبقا ذاتيا وان كان مقارنا له في الزمان
فان وجود الصفات والاعراض انما هو بقيامها بمحالها كما قالوا ان المحل مقدم لها
وان وجودها في نفسها وجودها في الموضوع ولهذا يمتنع الانتقال عنها فان رد عليه
السيد في شرح المواقف وقال انه ليس بشي اذ يصح ان يقال وجود السواد في
نفسه فقام بالجسم ولبعض الافاضل بحث بالترديد يظهر جوابه مما قررنا باختيار
الشق الثاني فان قيل اذا كان التكوين قائما بذاته تعالى يكون قديما لامتناع قيام
الحوادث بذاته وهذا المنع لا قلت هذا رجوع الى الدليل الاول ولا شك في
مبنى الدليل الثالث قوله فانه ينفعك مثل الدليل الذي ورد في قدم الارادة
والقدرة بانهما لو وجدتا فاما بارادة وقدرة اخرى فيلزم التسلسل او بدونهما فيلزم الا
يجاد جزافا والمنع المذكور فيه فتدبر قوله كانه اراد ما عدا الخ ان اراد بالادلة ما عدا
الثاني فحقيقة وان الجميع تغليبا فمجازا اما باستثناء ما عدا الثاني فلانه لو لم يكن

صفة حقيقية بل امرا اعتباريا لا يلزم قيام الحوادث بذاته بل قيام المتجدد
لكونه قبل كل شيء ولا مانع منه ولا التسلسل ولا استغناء الحادث عن التكوين
لان الملزوم فرع كونه موجودا واما عدم ابتناء الدليل الثاني فان مبناه لزوم
الكذب او المجاز في خبره ولا اختصاص له بكونه حادثا بل يعم المتجدد الحادث هذا
والحق ان الدليل الثاني ايضا مبني على كون التكوين صفة حقيقية ازلية لانه تعالى وصف
ذاته بانه الخالق في الازل فلو كان ازلية تكون اضافية او حادثة فيلزم الكذب لانه
وصف ذاته في الازل بصفة الخلق مع ان المفروض ان التكوين حادث او اضافة
فيلزم عدم اتصافه تعالى في الازل به او يلزم المجاز لتعذر الحقيقة لان الحادث والاضافة
لا يوجد في الازل **قال الخيالي** ويخطر بالبال حاصله انا نجد في الضارب مثلا
حين تصوره بحيثية كونه ضاربا معنى به يمتاز عن غير الضارب ويرتبط بتوسطها
المضروب بحيث يصح ان يقال ان الضرب اثره وانه فاعل وما وصل اثره اليه مفعول
ولا شك ان المعنى الارادة لان هذا المعنى متحقق في الفاعل الموجب بالنسبة الى اثاره
الصادرة عنه بالايجاب مع عدم تحقق القدرة والارادة بالنسبة اليها بل نقول
ذلك المعنى متحقق في ذات الواجب بالنسبة الى صفاته كالقدرة والارادة فيكون
مقدما عليهما بالذات فكيف لا يكون صفة مغايرة لهما فاندفع ما قال المحشي المدقق
ان في هذا الكلام اعترافا بان صفاته موجودة بالاختيار وهنا مشكل لا سيما في القدرة
والارادة بل في العلم ايضا انتهى وذلك لانه استناد الصفات الا الى الذات
المتصف بالتكوين بطريق الايجاب نقل عنه فعلم انه صفة غير القدرة والارادة
واما انه موجود او لا ففيه على ان طريق وجود سائر الصفات ان استقام
يوصل الى انه موجود ايضا انتهى والطريق المستقيم ان الله تعالى عالم ولا معنى
له الا من اتصف بالعلم وكذا القدرة والارادة وغيرها ونقول انه خالق
كل شيء ولا معنى للخالق الا من اتصف بالخلق فلا ان يكون امرا موجودا زائدا على
ذاته كسائر الصفات فسقط ما يتوهم ان ما به الامتياز يجوز كونه نفس الذات

اذ لو حمل على الحقيقة لزم احد الامرين اما قدم الممكنات او تحقق الاضافة بدون احد المضافين وكلا الامرين محال

وفيه بحث سبق في الدرس السابق فاحفظه ... تحتاج الى دليل مستقل

وعلى

وعلى التسليم يجوز كونه امرا اعتباريا لا يلزم التسليم الوجدان غير مقبول وجه السقوط
غني عن البيان **قوله** في وقت مخصوص فيتوقف على وجود ذلك الوقت
فيكون حادثا كما اذا تعلق التكوين بوجود زيد في الازل وقت كون الشمس في برج
الاسد فيتوقف على ذلك الوقت فيكون حادثا مع ان التكوين تعلق به في الازل
قوله فهو الان حيث لم يقل تكوينه للعالم عند تعلقه به فمعناه تكوينه الذي
تعلق في الازل آه **قوله** ان الترديد قبيح اذ تعلق وجود شيء بشيء يستلزم الحدوث
والقدم غير محتمل فجعله احد القسمين قبيح **قوله** انه ردد آه مع عدم التعلق غير
محتمل اذ لا يمكن ترجح احد طرفي الممكن بلا مرجح وقد سلم المعترض صحة هذا التر
الترديد **قوله** الزاميا لاسكات الخصم ولكن الترديد مبنيا على حدوثه عنده
وان كان فاسدا في الواقع فان القائلين بحدوث التكوين يقولون ان الاحتياج
ان الاحتياج لا يستلزم الحدوث حيث قالوا لو كان التكوين قديما لزم قدم المكونات
مع احتياجها الى التكوين **قوله** اي من ان المراد وقد سبق الكلام فيه **قال الشارح**
وهو غير المكون لان الفعل يغاير المفعول آه هذا ابتداء بحث قد خالف فيه الا
شعري الجمهور وقال التكوين عين المكون فالمراد من كونه غيره نفي كونه نفس
لا المغايرة بمعنى صحة الانفكاك فانه بحث آخر لم يحوموا حوله ولما كان بطلان ما
نقل عن الشيخ ظاهرا اوله الشارح بما سيجيء وجعله بعضهم من تتمة الجواب في حمل
الغير على المصطلح وقال هو غيره وفيه بحث سيجيء **قوله** لان الفعل اي التكوين
لا تعلقه وقد شاع استعمال الفعل والايجاد ونحو ذلك في صفة التكوين **قوله** مستغنيا
عن الصانع لان الشيء الذي يقتضي ذاته وجوده هو الواجب **قوله** سوى انه انه اقدم
منه اي متقدم عليه فالقدم بالمعنى اللغوي وهو السبق **قوله** وكذا الكلام فيه ان المط
نفس المغايرة لا بداهة المغايرة ولو قال وكذا الكل تنبيه على تغاير التكوين والمكون
لكون الحكم ضروريا لكان اولى الا ان يقال كلمة على بنائية وليست صلة وبعد فيه
بحث لان بداهة الفرق لا تستلزم بداهة الفروع المندرجة تحته ذكره العصام

وفيه ان اللازم الامر الاعتباري ... يتضح عين المقتضى

الا ان يراد بان العلم بتغاير الفعل والمفعول ضروري ان الحكم بتغاير كل فعل مخصوص ومفعوله ضروري

فلا يستلزم بداهة كون الفعل مغايرا للمفعول كون التكوين مغايرا للمكون

قال الشارح فليس هنا الا الفاعل والمفعول اه فيه ان ذكر لا يصح العينية بل يقتضي
عدم صحة الحمل مع ان جعله على المفعول دون الفاعل تحكم لا بد له من توجيه وقيل في توجيهه
ان الافعال التي هي غير التكوين احداث حالة في المفعول وتغييره من حال الى حال
كالقطع والصبغ والكتابة فان الاثر المترتب عليها حالة حادثة في متعلقاتها وجودية
او عدمية بخلاف مثل التكوين فان اثره نفس المفعول لا حالة فيه لان وجود الشيء
عينه عند الشيخ ولما اراد ان ينبه على هذه الدقيقة قال التكوين عين المكون ولم
يرد بان التكوين نفس الاحداث بل ما يترتب عليه من الاثر فان اطلاق المصادر على
الحاصل منها شايع ولما كان وجود الاشياء زايدا على ماهياتها عند غيره لم يكن
الاثر المترتب عليه نفس المكون بل اتصافه بالوجود على قياس سائر الافعال فحاصل
النزاع يرجع الى ان الوجودات هل هي نفس الموجودات ام زائدة عليها **قوله** بمعنى انه
انه ليس في الخارج فيه ان لا يفيد كون احدهما عين الآخر لجواز كون الوجود معدوما في
الخارج وعارضا للماهية في نفس الامر كما ذهب اليه جمهور المحققين **قوله** فلا يتم
ابطاله آه قد عرفت ركاكة تاويله وقد حقق في موضعه زيادة الوجود على الماهيات
فيه يتم ابطال هذا الرأي وشبهة الاشاعرة في العينية **قوله** هذا خلق الله فاروني
ماذا خلق الذين من دونه وكذا قوله ان في خلق السموات والارض واختلاف
الليل والنهار لآيات لقوم يفقهون ويقال في العرف اجتمع خلق عظيم يريدون به
المخلوقات والجواب ان اطلاق المصدر على المفعول شايع في اللغة **تنبيه** ذهب
الاشاعرة الى ان تكوين الاشياء بكلامه الازلي وكلمة كن دالة عليه لقوله انما امره
اذا اراد شيئا ان يقول له كن وذهب الماتريدي الى ان هذا الكلام مجاز عن سرعة
الايجاد وتكوين الاشياء بمبدإ التكوين **قال الخيالي** جعله بعضهم اه اي جعله
الشارح مسئلة مستقلة مختلف فيها بين الماتريدية والاشعرية وحمل الغير
على ما يقابل العين بحسب المفهوم لا التحقق لان الدلائل المورودة انما تثبت المغايرة
بحسب المفهوم وجعله بعض الشراح من تتمة جواب الشبهة القائمة على حدوث التكوين

وحمل

واليه ذهب عامة المفسرين لان الاية كلمة كن ان كان خطابا
للمعدوم وهو ليس بشيء فكيف يخاطب وان يكن خطابا
للموجود فهو تحصيل الحاصل بل هي تمثيل بسرعة تكونه
الاشياء باطلاع المطيع وحصول المامور به من
غير توقف وليس هيهنا قول ولا كلام وفيه
سؤال وجواب من اراد تبين فليتدبر منه

وحمل الغير على المصطلح وهو ما يمكن انفكاكه في الوجود وقد اندفع تقريره انه لا يلزم من
قدم التكوين قدم المكونات لان تكوينه للعالم يتعلق في وقت وجوده وهو غير
المكون عندنا للانفكاك من الجانبين لان التكوين ثابت في الازل مع انفكاكه
والمكون منفك عنه في الحيز فلا يكون التكوين اضافة كالضرب حقيقية ذات
اضافة والا اي وان كان لم يكن غير الامتناع انفكاكه من المكون لانه نسبة
تقتضي المنتسبين **قوله** غير مسلمة عند الخصم لان التكوين عنده اضافة لا يتحقق
بدون المكون حال بقائه موجودا بدون التكوين وان لم يكن عنه في الابتداء فلا
يتم الجواب عن الشبهة وفيه ان الشبهة واردة على من قال بقدم التكوين وقد
فيكفيه في الجواب ان يقول لا نم انه لو كان يلزم من قدم التكوين قدم المكون لان
التكوين غير المكون عندنا لصحة الانفكاك بينهما عندنا فلا يكون اضافة ويؤيده
قول المص عندنا فح لا يتوقف الجواب المذكور على تسليم الخصم لصحة الانفكاك في جانب
التكوين ولو توقف لا يتم الجواب من المص بقوله وهو تكوينه للعالم الخ لان الخصم
لا يسلم كون التكوين صفة تتعلق آه بل هو عنده عين المتعلق ذكره بعض الفضلاء
قوله على ان قدم الغيرية منع للملازمة في قوله والا اي كان غيرا يعني لا نم انه لو
كان اضافة لم يكن غير الاخ يقتضي عدم الانفكاك من جانب وهو لا يستلزم عدم
الغيرية كالعرض الجزئي مع المحل الجزئي والصفة الحادثة مع الذات فان الملزوم من
جانب العرض والصفة متحقق مع انهما مغايران للمحل والذات **قوله** والصفة الحادثة
في شرح المواقف من الصفات ما هو غير الذات مثل صفات الافعال من كونه خالق
ورازق ونحوهما فمراد المحشي من الحادثة الصفات المتجددة لذاته تعالى فلا يرد ان الصفة
المحدثة داخلة في العرض فذكره مستدرك **قوله** قيل عليه القائل من جعل قول المص من تتمة
الجواب باحث عن توجيه الشارح وحاصله ان الدليل لا يثبت المدعى لان المدعى
اثبات مغايرة التكوين الذي هو مبدأ الفعل على ما يدل عليه قوله عندنا واللازم عن
الدليل هو تغاير الفعل الذي هو اثره ولو سلم اي لو سلم ان التكوين لنفس الفعل فلا

وبهذا اندفع ما عسى ان يختلج في القلب
اي يقال هو غير صحيح لصحة الانفكاك
يعني حاصله ان بين عندنا فلا يكون
اضافة والا امتنع انفكاكه عن المكون
فلا حاجة الى نفي الغيرية منه

يكون غير الامتناع انفكاكه عن المكون لكونه اضافة ولو سلم غيريته للمفعول فهو مغاير
للفاعل ايضا فيلزم ان يكون الصفة غير الذات وهو مخالف لما هو المقرر عندهم وفيه
انه غير وارد على الشارح لانه حمل الغير على ما يقابل العين بحسب المفهوم لا على المصطلح
وجعله المحشي المدقق ايرادا على ان يكون قوله وهو غير المكون من تتمة الجواب وفيه ان
الشارح لم يجعله من تتمته لان هذا الدليل اعني قوله لان الفعل يغاير للمفعول مما
ذكره الشارح **قوله** وجوابه حاصله ان هذا الاستدلال مبني على مذهب الخصم القائل بان
التكوين عين المكون وانه اضافة والغرض منه الزامه فنقول ان التكوين غير المكون
لان التكوين على زعمك نفس الفعل والفعل مغاير للمفعول بالضرورة **قوله** ويمكن ان
انه يراد في دفع الاعتراض بالفعل مبدؤه اما حقيقة عرفية لانهم ارادوا بالخلق
والايجاد ونحوهما مبدؤها في اصطلاحهم واما مجاز بذكر المسبب وارادة السبب في الضرب
تنظير لا تمثيل فلا يرد ان الضرب ليس مبدأ بل عينه فلا يكون مغاير اللمماثلة **قوله**
وقد عرفت لعل هذا الجواب مبني على التسليم لكن المراد بالغير ما هو المصطلح نقل عنه
فان قوله وهو ليس بشيء لان صحته آه جواب صريح عن التسليم الاول **وفي قوله** والصفة
الحادثة مع الذات اشارة الى الجواب عن التسليم الثاني يعني ان الفعل بمعنى
الاضافة حادث ولا محذور في مغايرة الصفة الحادثة للذات انتهى **قوله** اذ الاحتياج
اي احتياج المكون الى الصانع اي هو في التكوين والايجاد واذا كان عين ذاته يكون
المكون محتاجا في وجوده الى ذاته ولو احتياج الى غيره لكان الايجاد صفة لذلك الغير
فلا يكون عين المكون قال المحشي المدقق عطف الايجاد على التكوين اشارة الى انه
بمعنى الاضافة لا بمعنى المبدأ فيكون الكلام الزاميا القدم اما لغوي وهو مضي
الزمان الطويل فالمعنى انه ادوم واسبق من العالم لانه حادث واما اصطلاحي
اي عدم سبق العدم فالمعنى اقوى قدما واولى من العالم بهذا على تقدير ملاحظة لزوم
قدم العالم لانه لا يكون قديما كالواجب لان للمكون قديم بالتكوين لان وجوده به
فلا بد ان يلاحظ المكون بعنوان كونه عين التكوين في حكم العقل بكونه قديما

وبعد

ولو غفل عنه لم يحكم بقدمه واما الواجب فذاته علة مقتضية لوجوده فلا حاجة
في الحكم بقدمه الى ملاحظة بعنوان آخر لو غفل عنه لم يحكم بقدمه وهذا كما قال
الحكماء ان الموجود الذي وجوده عينه اقوى موجودية من الذي وجوده مقتضى ذاته
اذ لا يمكن تصور الخلو عن الوجود في الازل بخلاف الثاني وان كان الخلو عن الوجود
محالا فيهما في الخارج فاندفع ما يتوهم ان كون الواجب اقوى قدما محل بحث
واندفع ايضا ما قيل ان الاسبقية اذا كان اقدم من التقدم تجدد في الزوايد واما اذا
كان بالمعنى اللغوي فلان الزيادة في الدوام يجوز ان يكون في المستقبل **قال الشارح**
كرر ذلك تاكيدا جواب سؤال تقريره ان كون الارادة ما ذكره قد علم مما سبق
فلم ذكرها ثانيا **قوله** تخصيص المكونات الاولى تخصيص المقدورات لان تعلق
التكوين بعد تخصيص الارادة ثم المخصص هو الارادة لان نسبة الضدين الى القدرة
سواء اذ كما يمكن ان يقدر به احد الضدين يمكن ان يقع به الضد الآخر ونسبة كل
منهما الى الاوقات سواء اذ كما يمكن ان يقع في وقته الذي وقع فيه يمكن ان يقع
قبله او بعده فلا بد من مخصص يرجح احدهما على الآخر ويعين له وقتا
دون سائر الاوقات والا يلزم ترجيح احد المتساويين على الآخر بلا مرجح وكذا
العلم لا يكون مخصصا لانه تابع لوقوع شيء في وقت معين لانه ظله وحكاية عنه
فلا يكون الوقوع تابعا له والا لزم الدور وكذا الحيوة والسمع والبصر والكلام لا
لا يصلح شيء منها للتخصيص قطعا اعترض بان الارادة نسبتها الى الضدين سواء
فيعود الكلام فيها فيلزم التسلسل اجيب بانا لا نم ذلك بل هي صفة تعلقها باحدهما
لذاتها المخصوصة فلا حاجة الى صفة اخرى لا يقال اذا تعلقت الارادة لذاتها
يجب ذلك الجانب ويمتنع الجانب الآخر فيلزم الايجاب وسلب الاختيار
قلنا وجوب الشيء بالاختيار لا ينافي الاختيار بل يحققه لانه فرعه كذا في شرح المواقف
المواقف ثم الارادة قديمة اذ لو كانت حادثة لزم كونه تعالى محلا للحوادث وايضا
لاحتاجت الى ارادة اخرى ويتسلسل **قوله** لا كما زعمت الفلاسفة من انه موجب بالذات

لانهم قالوا ارادته تعالى هي نفس علمه بوجه النظام الاكمل ويسمونه عناية از
ازلية قال في الهداية كما هو معلوم عند المبداء وهو خير غير مناف لماهية فائض
عن ذات المبداء وكماله المقتضى لفيضانه فذلك الشيء وهذا هو الارادة قوله
والنجارية هذا احد قول النجارية وقولهم الآخر ماسبق ان معنى كونه مريدا انه
ليس بمكروه والاساء ولا مغلوب في اي لم يتعرض له لانه موافقة للفلاسفة
في نفي كونه فاعلا بالاختيار ولم يتعرض لما ذهب الكعبي ان ارادته لفعل نفسه
علمه به ولفعل غيره امره به ولما ذهب اليه جمهور المعتزلة من ان ارادته علمه تعالى
بنفع في الفعل اذ لا يصح قول المص صفة ازلية قائمة بذاته رد اليهما ذكره الكستلي
قوله وبعض المعتزلة وكذا قوله والكرامية وهما باطلان لانهما يستلزمان الترجيح
في الارادة على ان قيام الصفة لا في محل بل بذاتها غير معقول قوله دليل على كونه
صانعه آه فان من امعن في تامل اجزاء العالم جملة وفرادى وانعم نظره في الحكم
المودعة فيها اضطر الى الجزم لا ينكرون ذلك واني ينكرون انبعاث القصد والعلة
الطلب لما فيه من ثبوت الاحتياج والاستكمال بالغير ويزعمون ان مجرد علمه به
كاف في فيضان العالم القول بوجود العالم على الوجه الاوفق الاصلح من الوجوه
الممكنة دليل على كونه مختارا فاعتراف الحكيم به يوجب بطلان حكمه بالايجاب
اذ لو كان موجبا لم يكن العالم على الوجه الاصلح اوجبه الكامل المطلق للمناسبة الكلية
كما قال الحكيم فلا بد على الاختيار الا ان يقال المراد بالوجوه الممكنة الوجوه الممكنة بالنظر
الى ذات العالم ولا ينافي ذلك الامكان ايجاب المبداء وقد يقال اقتضاء النظام الا
ختيار بديهي انتهى وسيجيء من المحشي دعوى البديهة ايضا وقوله وكذا حدوثه
اي كذلك حدوث دليل على كون صانعه قادرا مختارا اذ لو كان صانعه موجبا
بالذات لزم قدم العالم ضرورة امتناع تخلف المعلول عن علته التامة ولو كان
مختارا لا يلزم لانه صانع بالارادة ان شاء فعل وان لم يشأ ترك وفي شرح المواقف
لو كان الصانع موجبا لزم احد الامور الاربعة اما نفي الحادث او عدم استناده الى

وفيه ان دعوى البديهة في محل النزاع غير مسموعة

المؤثر

المؤثر او التسلسل او تخلف الاثر عن المؤثر الموجب التام وبطلان هذه الامور دليل على
بطلان كونه موجبا اما بيان الملازمة فلانه تعالى على تقدير كونه موجبا اما ان
لا يوجد حادث او يوجد فان لم يوجد فهو الامر الاول وان وجد فاما ان لا يستند
الى مؤثر او يستند فان لم يستند فهو الامر الثاني فان استند فاما ان لا ينتهي
الى قديم او ينتهي فان لم ينتهي فهو الامر الثالث وان انتهى فلا بد ان يكون
هناك من قديم يوجب حادثا بلا واسطة دفعا للتسلسل في الحوادث فيلزم الرابع
وهو التخلف عن المؤثر التام الموجب ضرورة تخلف ذلك الحادث الصادر بلا وا
سطة عن القديم الذي يوجب بذاته وان شئت قلت لو كان الصانع موجبا
بالذات لزم قدم الحادث والتالي باطل ظاهرا انتهى قال المحشي وذلك
بحكم الضرورة فانه اذا كان موجبا لم يكن على الوجه الاصلح بل على الوجه المتعين
الذي لا وجه وراءه وفيه ما سبق ان دعوى الضرورة وان كانت صادرة من اصحابنا
لكنها في محل النزاع غير مسموعة لا بد له من دليل لا سيما اذا ادعى الخصم ان مبدأه
لما كان كاملا من جميع الوجوه يكون اثره ايضا على الوجه الاكمل لان المقصود اثبات
كونه قادرا بالمعنى الاخص اي بمعنى يصح ان يفعل وان لا يفعل لا كونه قادرا بالمعنى
الاعم قوله نعم يمكن المناقشة بان يقال يحتمل ان يصدر عن الباري بطريق الايجاد
وسطا قديم مختار يصدر عنه الحوادث بحسب اراداته المختلفة على الاوفق الاصلح فلا
يلزم ان يكون الباري تعالى فاعلا مختارا بل الفاعل المختار هو ذلك الوسط القديم
قال بعض الفضلاء وانت خبير بان حدوث ما سوى الله يبطل احتمال الوسط القديم
المختار انتهى ورد بانه مبني على اثبات حدوث ما سوى الله ولم يثبت بل يثبت
حدوث ما ثبت وجوده من الممكنات انتهى وقد يناقش ههنا بوجه آخر بان يقال
يحتمل ان يصدر عن الباري شيء بالاختيار ثم يصدر عن ذلك الشيء الاشياء الاخر بالا
يجاب كما يلزم فعل لفعلنا بحيث لا نستطيع على ترك الفعل الثاني الا ان يقال
المراد بالاختيار اعم من ان يكون بواسطة او بلا واسطة واستدل بعض الاكابر بان

بان كل ما سوى الواجب ممكن وكل ممكن مفتقر الى المؤثر وكل مفتقر محدث لان
تأثير المؤثر فيه بالايجاد وتجويزان يكون حال البقاء لاستحالة ايجاد الموجود فيكون اما
حال الحدوث او حال العدم وعلى كلا التقديرين يلزم حدوث الاثر ورد بانه
يستلزم اما القول بحدوث صفاته او القول بانها واجبة بالذات وكلا الامرين
مشكل وفيه ان هذا الاستدلال مبني على ما قالوا ان العقل يخصص القاعدة
بحيث لا تكون شاملة بالصفات البارى والقاعدة المخصصة ثلث الاولى ان
كل ممكن حادث والثانية ان كل ممكن مستند الى البارى بالاختيار والثالثة علة
الاحتياج الى المؤثر الحدوث ثم قالوا الحيوة صفة توجب صحة العلم والقدرة
وان لم توجد الحيوة لزم ان يكون اختصاصه تعالى بصفة العلم والقدرة ترجيحا بلا
مرجح ونقض ان الحيوة لو كان بصفة اخرى لزم التسلسل فلا بد من الانتهاء والى ما لا يكون
اختصاصه بصفة اخرى فيكون ترجيحا بلا مرجح وفيه انه مبني على تماثل الذوات
والحق ان ذاته مخالفة لسائر الذوات فيقتضي هو لذاته الاختصاص فلا يلزم الترجيح
بلا مرجح كذا في شرح المواقف **قال الشارح** بمعنى الانكشاف التام لا ما يعتاده
الناس من ادراك المقابل للبصر على مسافة مخصوصة باحاطة الخطوط الشعاعية
او بانطباعه في حاسة البصر والمراد بالبصر حاسة البصر لا صفة ذاتية كصفة البصر
لله تعالى قيل وفيه انه لا نزاع للمعتزلة لنا في الرؤية بهذا المعنى بل في الرؤية المعتادة
قوله جائزة في العقل يعني ان العقل حاكم بجوازها وحاكم به العقل يجب قبوله
ما لم يقم دليل على بطلانه والا لارتفع الامان عن العقل مع انه حجة من حجج الله تعالى
ثم مراد المصنف ان العقل حاكم بجوازها بالبداهة والمحتاج الى البيان هو لدفع
الخصم حيث ادعوا بامتناعها فاثبات صحة الرؤية بادلة ذكره المشايخ مستغنى
عنه ثم قوله ما لم يقم له برهان تنزلي والا فكيف يقوم البرهان على الامتناع
مع حكم العقل ببداهة الجواز وقوله مع ان الاصل علاوة تقوى بتجويز العقل
الرؤية **فقوله** بتقريره الاول قدم الدليل الدليل العقلي لان الدليل النقلي انما يبقى على

دلالته

دلالته اذا لم يمتنع الدعوى عقلا فلا حاجة الى ما قيل ان تقديمه لسلوك طريق الترقي
من الاضعف الى الاقوى حتى ان الشيخ ابي منصور لم تمسك الا بالنقلي لما في العقلي
من الضعف **قوله** ضرورة انا نفرق هذا السبب استدلال على كون العين مرئيا
حتى يلزم المصادرة فان العلم بكون المبصر مبصرا بديهي بل هو تنبيه عليه لازالة الخفاء
فلا يرد ان الفرق المذكور لا يستلزم كونه مرئيا لانا نفرق بالبصر بين الاعمى والاقطع
مع ان العمى والقطع ليسا مرئيين نعم الاولى ان يقول انا نرى الاعيان والاعراض
ضرورة انا نفرق اه **قوله** اذ لا رابع لشيئية كرسيها اى ويتوهم عليه لصحة الرؤية
على ما صرح به بعضهم فلا يرد ما قال الخيالي **قوله** وكذا يصح اه دفع لما اورد على
وجه الصحة فتدبر **قال الخيالي** صفة للرائي واي حمل الشارح على الاول مع ان
الثاني محتمل ايضا لان الخصم اى يرى المانع من جانب المرئي ولانه متبادر من
العبارة بلا تقدير وان كان يجيء الرؤية اى الكشف وبين الانكشاف ملازمة فقال
هذا قوله اثبات الشيء ايضا مصدر المبني المفعول وقوله الآتي هو المسماة بالرؤية
يدل على انه مصدر المبني للفاعل الا ان يقال انه اشارة الى جوازه ولك ان تقول
انه تفسير باللازم فلا حاجة الى التاويل قال في شرح المواقف انا اذا فرضنا الشمس
بحدا ورسم كان نوعا من المعرفة ثم اذا ابصرناها وغمضنا كان نوعا آخر من الادراك
فوق الاول واذا فتحنا العينين كان نوعا آخر من الادراك فوق الاولين نسميه
سميناه بالرؤية **فقوله** هذا هو الامكان الذهني ان يجوز للذهن فرضه عند عدم
المانع منه كما حرر في تعريف الكلي وهذا يعم الممتنع ايضا والخصم قائل بامكان
الرؤية بهذا المعنى لكن بعد ملاحظة المانع وهو كونه تعالى مجردا عن الامكان
والجهة والجسمية والتكيف بالعوارض التي هي شرط الرؤية لا يقول بامكانه وانما
النزاع في الامكان الذاتي المقابل للامتناع بان لا يكون الوجود والعدم مقتضى
الذات والاولى ان يقول ان العقل اذا خلى ونفسه يحكم بعدم امتناع رؤيته
يدل لم يحكم بامتناع رؤيته **قيل** ان الامكان الذهني كاف في المقام لان

عصام والكلنبوي وكستلي

لان العقل اذ خلي ان لم يحكم بامتناعه علمنا بان الظواهر الدالة على الوقوع ثبوت
الرؤية اذ لا يجوز تاويل الظواهر ولا التوقف فيها ما لم يقم دليل على عدم صحة الظاهر
ولا يجوز التاويل والتوقف بمجرد احتمال ان يظهر دليل عقلي على الامتناع فتدبر
قوله يرد عليه اي ان اريد بالفرق بالبصر الفرق برؤية البصر بين جسم وجسم وعرض
فهو مصادرة لجعل الدعوى جزء الدليل اذ يصير الكلام هكذا انا قاطعون برؤية
الاعيان والاعراض لانا نفرق بالرؤية بين جسم وجسم وعرض وعرض وكل ما كانا
مفروقين برؤية البصر فهما مرئيان وان اريد به الفرق باستعمال البصر فهو لا يفيد
المطلوب اعني كون الاعراض والاعيان مرئية لانا نفرق بين الاعمى والاقطع با
باستعمال البصر مع عدم كونهما مرئيين لدخول العدم في مفهومهما اي عدم البصر
وعدم اليد وفيه ما سبق من انه ليس باستدلال بل تنبيه لازالة الخفاء نقل المحشي
المدقق ان الضرورة قاضية بالرؤية لا تتعلق الا بالوجود ولا اختصاص لها بشيء
من الاعيان والاعراض وبهذا القدر حصل المقصود انتهى وفيه انه ذهب كثير من
العقلاء الى ان المرئي هو الاعراض من الالوان والاضواء وغير ذلك كما مر قوله
يرد عليه ان التحيز يعني ان الحصر ممنوع لان التحيز المطلق اي سواء بالذات كما في الجواهر
او بالتبعية كما في الاعراض والوجوب بالغير وكونه مقابلا للمرئي بل الامور الشاملة
كلها مشترك بينها فيجوز ان يكون علة لصحة الرؤية واحدا منها وفيه ان هذه الا
الاشياء لا يتوهم عليتها لصحة الرؤية والمراد بقوله اذ الاربع يشترك بينهما ان
يكون بحيث يشترك ويتوهم عليته لصحة الرؤية كما سبق وقيل ان يكون الوجوب علة
الرؤية لا بعض العلل لتحقق الوجوب في الواجب تعالى واما كونه بالغير فامر اعتباري
محض فلا يصلح للعلية وفيه انا لا نم انه امر اعتباري وعلى التسليم فيجوز ان
يكون شرطا وقيل انه اجنبي عما مر من ضرورة مدخلية الوجود في العلية ورد انه
بهذا القدر لا يثبت العلية قوله فان قلت ان هذا يدفع النقض بالامور الشاملة
للمفهومات باسرها كالماهية والمعلومية بالمفهومات الشاملة للجوهر و

والعرض فقط كالمخلوقية والكثرة والجواب الحاسم ما سيجيء من الشارح من ان المراد
بالعلة متعلق الرؤية والقابل لها ولا خفاء في لزوم كونه وجوديا والامور العامة
امورا اعتبارية غير موجودة في الخارج قوله قلت يجوز ان يشترط اي علية و
واحدة من الامور المذكورة بشيء من خواص الموجودات الممكن كالحدوث
والتساوي طرفي الوجود والعدم بالنسبة الى ذاته او غير ذلك فلا يمكن علية
ذلك الامر للرؤية في الواجب والمعدومات فلا يلزم صحة رؤيتهما فلا يرد
ما قيل انه مدفوع بما يذكره بعد ان امتناع الرؤية لفقد شرط او لوجود
مانع لا يمنع الصحة المطلوبة اذ لم يجعل شيء من خواص الممكن شرطا لوجود الرؤية
بل لصحتها واذا كان كذلك لا يلزم صحة الرؤية لزم تحقق ذلك الامر من
حيث العلية في الواجب قوله ثم لصحة رؤية المعدوم الممكن لتحقق الامكان
الامكان فيه لكنه مخالف للضرورة قوله وفيه نظر نقل عنه وجه النظر انه يجوز ان
يشترط علية الامكان بشيء من خواص الموجود كما اشير اليه انفا قوله لان التاثير
صفة اثبات فيه انه ينافي ما سيجيء ان المراد بالعلة متعلق الرؤية لا المؤثر
في صحتها ذكره المحشي المدقق حيث قال وهذه العلة لا بد ان تكون مشتركة والا
لزم تعليل الواحد بالعلل المختلفة وذلك غير جائز لما مر في مباحث العلة يعني
ان لا بد ان تكون علة مؤثرة والتاثير صفة اثبات فثبوته فرع ثبوت المثبت له
فلا يتصف به العدم الصرف ولا المركب منه قوله ولا يمنع الشرطية يعني
ان الدليل انما يدل على انه لا يمكن ان يكون العدم نفس العلة الفاعلية او جزؤها
ولا يدل على انه لا يمكن ان يكون شرطا لها فيجوز ان يكون الحدوث الوجود بشرط
الحدوث او الامكان علة الرؤية فلا يثبت صحة رؤية الواجب نقل عنه بان
احتمال الشرطية لا يقتصر على العدم بل يجوز ان يناقش باحتمال ان يشترط علية
الوجود بكل ما يختص بالممكن انتهى وقيل في دفع هذا الايراد انه قد صرح الشارح
ان المراد بالعلة متعلق الرؤية ولا خفاء في لزوم كونه وجوديا وهو الموافق

لما فى شرح المواقف انتهى ورد بانه لا يدفعه اذ يجوز ان يكون امرا وجوديا
من خواص الممكن شرطا للوجود مع ان حمل العلة ههنا على المتعلق يخل
بنظم الكلام قوله فان امتناع وجود الرؤية تعليل للمقدمة المطوية تقريره
ان الامتناع على تقدير ثبوته لا يضر فان امتناع وجود الرؤية آه يعنى ان
امتناع الرؤية موقوف على ثبوت الشيء من خواص الممكن شرطا او من خواص
الواجب مانعا وهو لم يثبت وعلى تقدير ثبوته لا يضر فان امتناع وجود
الرؤية لفقد شرط او تحقق مانع لا يمنع الصحة المطلوبة اى الصحة بحسب
الذات مع قطع النظر عن الامور الخارجة فلا يرد ان الحكم كما يعتبر فى تحققه
حصول المقتضى كذلك يعتبر فيه حصول الشرائط وارتفاع الموانع فلعل هوية
الله تعالى بينا فى هذه الرؤية لفقد شرط او لوجود مانع ولئن سلمنا ان علة
الرؤية هى الوجود لا الحدوث ولا الامكان وذلك لما عرفت من ان المط صحة
الرؤية لا وجود الرؤية قال الشارح بان صحة عدمية لانه سلب ضرورة الوجود
والعدم وفيه المنع لبداهة انه سلب امتناع الوجود والعدم وسلب الامتناع وجودى
وقوله ولو سلم اى استدعاء الصحة العلة فلا نم استدعاء علة مشتركة لجواز
كون صحة روية الجسم والعرض واحدة بالنوع والواحد النوع يعلل بالعلل المختلفة
وان لم تكن واحدة بالنوع بل مختلفة بالحقيقة فالتعليل بالعلة المختلفة يكون
اظهر قوله ولا خفاء فى لزوم كونه وجوديا فانى مال التحقق فى الاعيان لا يكون
متعلقا للرؤية المرئية بالضرورة والا لزم صحة روية المعدومات فاندفع به ما
اعترض الاولان وبقوله ثم لا يجوز الى قوله لمتعلق الرؤية اندفع الاخيران واورد
ان الهوية المطلقة امر اعتبارى كمفهوم الماهية والحقيقة فلا يتعلق بها الرؤية
بل متعلقها ليس الا خصوصيات المرئيات الا ان رؤيتها اجمالية لا يقدر بها على
تفصيل خصوصيات المبصر فيتوهم ان المبصر ليس الخصوصية والتحقيق ان السند
السند هذا الاحتمال لحسب حكمهم بان الدليل العقلى لا يصلح للتعويل والصالح

وهو وان لم يثبت لكنه محتمل ولذا لم يسلم بقوله وعلى تقدير ثبوته منه

به

به انما هو ظواهر المنقول كما اختاره الشيخ ابو منصور واجيب بان المراد ان روية الشبح
من بعيد لا يفيدنا الا ان المرئى موجود من الموجودات فلو لم يمكن صحة روية كل موجود
لم يمكن اثر روية الشبح هذا الادراك بلا ادراك انه جوهر من الجواهر او عرض او موجود
ممكن وفيه ان المرئى لو كان الموجود من حيث انه موجود لتردد الرائى بين كونه واجبا
وجوهرا او عرضا الا ان يقال انه ينتفى فى مقام التردد بعض احتمالات لا بسعة المقام
قوله وهو المعنى بالموجود والاشتراك ضرورى منع لكن وجود كل شيء عينه او تاويل
لقول من قال بعينية الوجود بان العين هو الوجودات الخاصة لا مفهوم الوجود او
رد على جواب الشارح ان هذا الاستدلال آخر لا دفع الاعتراض عن الطريق الاول
ويدفعه انه جواب بتغيير الدليل ذكره العصام وفيه ان قوله المراد بالعلة متعلق الرؤية
والقابل لها ولا خفاء فى كونه وجوديا يدل على ان الجواب تحرير للطريق السابق كله
بحيث يندفع الاعتراضات قوله هو الجسمية وما يتبعها اه وفيه انه ينافيه حديث
ان متعلق الرؤية فى بادى الرأى مطلق الهوية فتدبر قال المولى الخيالى ويرد عليه
ان حاصله اه يعنى ان حاصل هذا الكلام ان متعلق الرؤية مشترك بين الجوهر
والعرض فى الواقع لان المرئى من الشبح من بعيد هو الوجود المطلق لا خصوصية الجوهر و
العرض وهذا لا يدفع الاعتراض المذكور بقوله فالواحد النوعى عن الطريق المذكور
بقوله ان قطعوا آه اذ خلاصته انا لا نم انه لا بد للحكم المشترك لا بان علة ام
مشترك لا بان العلة مشترك فى الواقع واجيب بان جواب بتغيير الدليل ولبس تحريرا
المذكور وفيه ما عرفت سابقا ان قوله المراد بالعلة متعلق الرؤية والقابل لها
ولا خفاء فى كونه وجوديا يدل على ان الجواب تحرير لا تغيير فتامل قوله ويستلزم آه
عطف على لا يدفع اى يستلزم استدراك التعرض لامر روية الجوهر والعرض و
اشتراك الصحة بينهما واستلزام الاشتراك فى المعلول الاشتراك فى العلة اذ يكفى
ان يقال اذا رأينا زيدا لا ندرك منه الا هوية ما وكونه موجودا من الموجودات
الذا تقدر على تفصيل ما فيه من الجواهر والاعراض لمتعلق الرؤية اولا با

وبالذات هو الهوية المطلقة وهي المشتركة بين الواجب والممكن فيصح ان يرى ولا
حاجة الى بلقة المقدمات قوله رد بان مفهوم الهوية الى ذكره في شرح المواقف
يعني ان الهوية المطلقة المشتركة بين الهويات امر اعتباري كمفهوم الماهية
والحقيقة فلا يتعلق بها الرؤية والالزم صحة رؤية المعدومات بل المرئي عند الشيخ
البعيد هو الخصوصية الموجودة فيه لكن ادراكها اجمالي لا نتمكن به على تفصيلها فان
مراتب الاجمال متفاوتة فليس كل اجمالي وسيلة الى تفصيل فلعل لتلك الخصوصية
مدخل في الرؤية فلا يصح رؤية الواجب قوله ان هذا الدليل منقوض اي الدليل
المذكور لاثبات صحة رؤية الواجب منقوض لانه جار في صحة الملموسية مع تخلف
الحكم تقريره انا قاطعون بلمس الاعيان والاعراض لانا نفرق باللمس بين جسم
وجسم وعرض فلا بد من حكم مشترك من علة مشتركة وهو ليس الا الوجود وقيل
في الجواب ان الملموسية مختص بالاعراض فلا يجري فيها الدليل انتهى وهو مبني على
ان الطول والعرض من الاعراض كما هو مذهب الحكماء وهو مردود عند المتكلمين
كما في شرح المواقف وقيل في الجواب ايضا انه تعالى كما يجوز ان يرى بلا كيف يجوز ان
يكون ملموسا بلا كيف ولا اتصال بين اللامس والملموس انتهى يعني فلا تم تخلف المدعى وفيه
انه يقتضي صحة كونه مذوقا ومشموما ومسموعا وهي سفسطة لا يقبلها الطبع السليم
والقريب من هذا الجواب ما قيل انه نقل عن الاشعري انه يجوز ان يدرك بكل حاسة
ما يدرك بالحاسة الاخرى فيفيد استلزام صحة الابصار صحة اللمس الا انه لما لم يرد النقل
باللمس لم يلتفت الى البحث قال في شرح المقاصد واما النقض بصحة الملموسية
فقوي والانصاف ان ضعف هذا الدليل جلي قال انه لكان طلبها جهلا قال
قالت المعتزلة الجهل ببعض احوال الباري لا يضر اذا علم وحدانيته وشرعيته
ورد بان تجويز الجهل كليم بما يمتنع عليه مع علم احاد المعتزلة بدعة شنعاء قوله
والمعلوم بالممكن ممكن وفيه انه غير مسلم الا يرى انه يصح ان يقال ان انعدام المعلول
بانعدام العلة والعلة قد يمتنع عدمه مع امكان عدم المعلول في نفسه كالصفات با

بالنسبة

بالنسبة الى الذات والعقل الاول بالنسبة اليه تعالى عند الحكماء فجوز ان يكون الرؤية
الممتنعة معلقة بالاستقرار الممكن الشرطي في جواز تعليق الممكن بالممكن ان الار
تباط بين المعلق والمعلق عليه انما هو بحسب الوقوع اي ان وقع وقع والممكن
الذاتي قد يكون ممتنع الوقوع كالممتنع الذاتي فيجوز التعليق بينهما بحسب
الوقوع وليس الارتباط بينهما بحسب الامكان اي ان امكن امكن حتى يلزم من
امكان الوقوع المعلق عليه امكان المعلق اجيب بان المراد بالممكن المعلق عليه
الممكن الصرف الخالي عن الامتناع مطلق كاستقرار الجبل فانه ممكن في نفسه
صرف غير ممتنع لا بالذات ولا بالعرض بخلاف عدم الصفات وعدم العقل الاول
فان هذين العدمين ممتنعان بوجود الواجب ووجود الصفات والعقل
الاول واجب بوجود الواجب فلذا استلزم الاستلزم عدمهما عدم الواجب
واما بالنظر الى ذاته مع قطع النظر عن الامور الخارجية فلا استلزام بينهما
لا يقال ان استقرار الجبل بعد نظر النظر بدليل الفاء وحينئذ تعلق ارادته
بعدم استقراره ممتنع وان كان بالغير لانا نقول ان الاستقرار حين تعلق الارادة
بعدمه ممكن بان يقع بدله والمحال استقراره مع تعلق الارادة بعدمه كما يدل
عليه كلام الشارح قيل والحق ان التركيب المذكور لا يصح في اللغة بل الصحيح
ان يقال ان انعدم العلة انعدم المعلول انتهى وفيه انه يصح ان يقال ان انعدم اللازم
انعدم الملزوم وقيل اذا فرض وقوع الشرط الذي هو ممكن في نفسه فاما
ان يقع المشروط فيكون هو ايضا ممكنا والا فلا معنى للتعليق والربط الشرط
والمشروط لان المشروط متوقف على تقدير وجود الشرط وعدمه لا يتعلق فائدة
التعليق ربط العدم بالعدم مع سكوت عن ربط الوجود لانا نقول ان المتبادر
في اللغة من مثل قولنا ان ضربتني ضربتك هو الربط في جانبي الوجود والعدم انتهى
وفيه ان التعليق بحسب الوقوع لا الفرض فيجوز ان يفرض وقوع الشرط مع
عدم وقوع المشروط فتدبر لان معناه الاخبار بثبوت المتعلق عند ثبوت المعلق

عليه وقيه انه لو كان كذلك يتوقف صدق التعليق على تحقق الشبوتين الا ان يقال
المراد بالثبوت اعم من ان يكون فرضا او لا قوله وقد اعترض بوجوده آه اما الاعتراض
الدليل الاول فمن وجوه وحاصل الدليل الاول لو لم تجز الرؤية لم يطلبها موسى ع م
واللازم باطل بالنص والاجماع والتواتر وتسليم الخصم ووجه اللزوم انه كان عالما
بالله وما يجوز عليه وما لا يجوز لكان طلبه الرؤية عبثا وان جاهلا لم يصح ان يكون
نبيا كليما ومن وجوه الاعتراض من المعتزلة ان موسى لم يطلب الرؤية بل عبر بها
عن لازمها الذى هو العلم الضرورى فمنها انه على حذف المضاف والمعنى ارنى اية
من اياتك انظر الى آيتك وكلاهما فاسد لمخالفته الظ ولعدم مطابقة الجواب اعنى لن
ترانى لانه نفى رؤية الله تعالى باجماع المعتزلة لا للعلم الضرورى ولا الرؤية الاية و
العلامة وايضا الرؤية المقرونة بالنظر الموصل بالى نص فى الرؤية كذا فى الارشاد للامام
الحرمين ومنها ان موسى انما سئل لاجل قومه حيث قالوا ارنا الله جهرة وقالوا
لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة واضاف السؤال الى نفسه ليمتنع فيعلم امتناعها بالنسبة
الى العوم بطريق الاولى وهذا مع مخالفة الظ حيث لم يقل ارهم ينظروا اليك
فاسد لان تجويز الرؤية باطل بل كفر عند اكثر المعتزلة فلا يجوز لموسى تاخير الرد الا
يرى انهم لما قالوا اجعل لنا الها كما لهم الهة رد عليهم من ساعته بقوله انكم قوم تجهلون
ولانه لو لم يبين لهم الامتناع بل حجبه بعدم الوقوع وانى اخذتهم الصاعقة لقصدهم
التعنت والالزام على موسى ان يمنعهم لظلمهم الباطل ولانهم ان كانوا مؤمنين
يكفيهم اخبارة بالامتناع والا لم يفد الطلب والجواب ومنها انه سئل الرؤية مع
العلم بامتناعها لزيادة الطمانينة بتعاضد دليل العقلى والسمع كما فى طلب ابراهيم ان
يريه كيفية احياء الموتى ورد بان هذا لا ينبغى ان يكون بطريق طلب المحال الموهم
بجهله بما يعرفه احاد المعتزلة ومنها ان معرفة الله لا يتوقف على العلم بمسئلة
الرؤية فيجوز ان يكون باشتغاله بسائر العلوم والوظايف الشرعية لم يخطر بباله
هذه المسئلة حتى سئلون منه وطلب العلم منه ثم تاب عن تركه طريقة الاستدلال

او خطرت

او خطرت بباله وكان ناظرا فيها طالبا للحق فاجترا على السؤال ليتبين
عليه جلية الحال وهذا فاسد لانه تعبير عن جهل موسى وقصوره فى المعرفة عن احاد
المعتزلة نعوذ بالله من الغواية والغباوة وحاصل الاعتراضات انا لا نم انه طلب
الرؤية بل علم الضرورية آية وعلامة ولو سلم فلا نم لزوم العبث لجواز ان يكون
لغرض الارشاد لقومه او لزيادة اطمينان القلب ولو سلم فلا نم استحالة جهل موسى
بمثل هذه المسئلة وحاصل الدليل الثانى انه علق الرؤية على استقرار الجبل وهو
ممكن فى نفسه والمعلق على الممكن ممكن لان معنى التعليق ان المعلق يقع على
تقدير المعلق عليه والمحال لا يقع على شىء من التقادير والاعتراض من المعتزلة
عليه من وجوه منها انا لا نم انه علق الرؤية على استقرار الجبل مطلقا او حالة السكون
ليكون ممكنا بل عقيب النظر بدلالة الفاء وهو حالة تزلزل واندكاك ولا نم استقرار
جبل حح والجواب ان الاستقرار حالة الحركة ممكن ايضا بان يحصل بدل الحركة السكون وانما
المحال هو اجتماع الحركة والسكون فان قيل وجود الشرط لا يستلزم وجود المشروط قلنا
ذلك فى الشرط بمعنى ما يتوقف عليه الشيء ولا يكون داخلا فيه واما الشرط العد
التعليق فمعناه ما يتم به علية العلة وآخر ما يتوقف عليه الشيء وما جعل بمنزلة
الملزوم لما علق عليه ومنها ان ليس القصد ههنا الى بيان امكان الرؤية او امتناعها
بل الى بيان انها لم تقع لعدم وقوع المعلق عليه ورد بان المدعى لزوم الامكان فهذا
لم يقصد وقد ثبت ومنها انه لم يوجد الشرط لم يوجد المشروط وهو الرؤية فى
المستقبل فانتفت ابدا الى وى الازمنة فكانت محالا وهذا فى غاية الف
ومنها ان التعليق بالجائز انما يدل على الجواز اذا كان القصد الى وقوع المشروط
عند وقوع الشرط واما اذا كان القصد الى الاقناط الكلى عن وجود المشروط
بشهادة القرائن كما فى هذه الاية فلا ورد بان الاية على الاطماع ادل منها على
الاقناط ثم من الادلة على امكان الرؤية انه تعالى نفى الرؤية دون امكانها فلو
كان ممتنعا لنفى الامكان تصحيحا لاعتقاده واعتقاد قومه ومنها كلمة لكن حيث

قال ولكن انظر الى الجبل فانه في قوة انه يمكن عند حصول استعداد وقبل حصوله
لا تطيق كما لا يطيق الجبل مع كمال شدته فلو كان ممتنعا لا يكون الكلام لكن موقع ولكن
بمنزلة لن تراني ولكن يمتنع الرؤية ومنها انه قال لن تراني دون لست بمرئي
قوله لم يعتقدوه لان السائلين القائلين لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة لم يكونوا
حاضرين وقت سؤال الرؤية واي الحاضرين وهم السبعون المختارون و
من لم يقبل من نبي الله مع تاييده بالمعجزات فكيف يتصور قبوله من اتباعه عليه
انهم لو حضروا وسمعوا فكون المسموع كلام الله لا يثبت عندهم الا بخبره
وكيف يصدقونه في ذلك وهم يقولون انك ساحر كذاب في كثرة الكلام وروي
ان موسى اختار سبعين رجلا من خيار المؤمنين للاعتذار عن عبدة العجل و
هم الذين طلبوا الرؤية فعلم انهم ارتدوا فلا اشكال اصلا قال المولى الخيالي يرد
عليه قد مر في الدرس السابق شرح هذا السؤال مع جوابه قوله عن العلم الضروري
باطلاق اسم الملزوم على اللازم اي على العلم الحاصل بلا نظر وكسب واستعمال
راى بمعنى علم واري بمعنى علم شايع وهذا قول ابي الهذيل العلاف وتبعه الجبائي
واكثر معتزلة بصرة كذا في شرح المواقف وفيه استعمالها بمعنى العلم الضروري
والتعليم بالعلم الضروري غير شايع نعم استعمالها في العلم اليقيني والتعليم به
شايع والفرق ظاهر قوله واجب يعني لو كان الرؤية بمعنى العلم الضروري
لكان النظر المذكور بعده ايضا بمعناه مع انه موصول بالى وهو نص في الرؤية
كما مر نقلا من الارشاد لامام الحرمين ه وما وقع في المواقف من ان الرؤية و
ان استعملت للعلم لكنه بعيد اذا وصلت بالى سهو او ماول لان النظر
بمعنى الرؤية فوصله وصلها والا فليس في الاية وصل الرؤية بالى قوله مع انه
الخ علاوة اي على ان طلب العلم الضروري يدل على ان موسى لم يكن عالما
بربه ضرورة مع انه يخاطبه وذلك غير معقول لان المخاطب في حكم الحاضر المشاهد
وما هو معلوم بالنظر ليس كذلك قوله يرد عليه اي على العلاوة يعني ان

المراد

ان المراد بارني هو العلم بهويته تعالى الخاصة والخطاب لا يقتضيه بل العلم بوجه كلي
كما في علمنا من يخاطبنا من وراء الجدار فقيل ان اريد بالعلم بهويته الخاصة انكشاف
هويته عند موسى مشاهدة فهو الرؤية وان اريد نوع آخر من الانكشاف فلا
بد من تصويره وبيان امكانه في حقه تعالى ولزومه للرؤية وعدم لزومه لخطابه حتى
يتم الكلام وفيه ان المراد بالعلم بهويته الخاصة هو انكشاف هويته على وجه جزئي
قال الحلبي ان اريد بهويته الخاصة على وجه الاجمال فهو حاصل في الخطاب ايضا وان
اريد من حيث الخصوص فلا يتصور الا بطريق الاحساس فلمكان الاحساس
منحصرا في الخمس ومعدى الاحساس بالبصر مستحيل في حقه تعالى انحصر المطلوب في
طلب الابصار وهو المطلوب انتهى وفيه ان العلم بمحض خلق الله على القاعدة المختارة
عند الاشعري ولا مدخل فيه للحواس فيجوز ان يخلق ذلك العلم الجزئي في النفس
الناطقة بدون الاحساس قوله روي ان موسى اه اي انه تعالى امره ان ياتيه في
سبعين من بني اسرائيل حتى يسمعون كلام الله فيخبروا الكافرين منهم بسماع كلامه
بالتواتر فاختار موسى من كل سبط ستة فزاد اثنان فقال ليتخلف منكم رجلان
فقعد كالب ويوشع فلما دنوا من الجبل غشيت غمام فدخل موسى الغمام وخروا سجدا
فسمعوا تكلمه يامره وينهاه ثم انكشف الغمام فاقبلوا عليه وقالوا لن نؤمن
لك حتى نرى الله جهرة كذا في انوار التنزيل فعلم من هذه الرواية ان سبعين الحاضرين
مع موسى ارتدوا بعد ما كانوا من خيار المؤمنين فلا يرد الاشكال الذي اورده
الشارح لانا نختار انهم كانوا كافرين ولا يتوقف علمهم بامتناع الرؤية على ان يصدقوه
في حكم الله بلن تراني لانهم سمعوا الجواب الصادر من جنابه تعالى كما سمعوا الاوامر
والنواهي حين سجدوا وغشي الغمام وما قيل ان السبعين وان سمعوا الجواب
لكن يلزم ان يخبر موسى بان المسموع كلام الله فيتوقف على تصديقه ففيه انه لم لا يجوز
ان يوجد فيه قراين وعلامات دالة على انه ليس من كلام البشر لعدم الاستماع
من جهة واحدة وعدم الترتيب ونحوه في الايراد والاشكال على المعتزلة فتدبر

قال الشارح واجبة بالعقل ورد الدليل آه عبر عن الوقوع بالوجوب لان الوجود
مسبوق بل الوجوب بل محفوف بالوجوبين كما فى التلويح اواراد الوقوع بالضرورة
لانه مما اخبر به المخبر الصادق اواراد بالوجوب الثبوت قوله ورد الدليل ليس تكرارا
محضا لقوله واجبة بالنقل لاشتماله على فوائد كون النقل دليلا مفيدا لليقين على
ما يفيده لفظ الدليل فى المشهور وعموم الروية للمؤمنين والاختصاص بدار الاخرة
قوله وجوه يومئذ ناضرة آه وجوه مبتدا وانما كان نكرة لحصول الفائدة او تنوينه
للتكثير اى وجوه كثيرة فيكون مخصصا بالصفة وناضرة خبره او الخبر محذوف اى
ثمه وجوه فناضرة صفة وناضرة بمعنى ناعمة حسنة او مضيئة ومسفرة وضاحكة
ومستبشرة وهو كناية عن حسن حال صاحبها ومعنى الى ربها ناظرة الى الله تعالى
لا تحجب عنه لان النظران كان الروية فهو المط وان كان تقليب الحدقة طلبا للروية
فهو محمول على الروية اطلاقا للسبب على المسبب ثم للخصم فى الاية تاويلات منها ان
الى ههنا ليست حرفا بل اسما بمعنى النعم واحد الالاء ومنها ان النظر بمعنى الانتظار
كقوله تعالى انظرونا نقتبس من نوركم قيل ارجعوا وكذا النظر الموصول بالى يجيء
بمعنى الانتظار كقوله وجوه ناظرات كل يوم الى الرحمن تاتى بالفلاح ولو سلم فالنظر
الموصول بالى ليس عين الروية ولا ملزوما لها لانفكاكه عنها بان يتصف به الروية مثل
الشدة والتحير والذل ويتحقق مع انتفاء الروية مثل نظرا الى الهلال فلم اره قال
الله تراهم ينظرون اليك وهم لا يبصرون ومنها انها على حذف المضاف اى
ناضرة الى ثواب ربها واجيب بان الاية مسوقة الى بشارة المؤمنين والنظر المنسوب
الى الوجه المقيد بكلمة الى لا يكون الا نظر العين وهو بمعنى الانتظار لم يثبت من الثقات
ولم يدل عليه الابيات لجواز ان يحمل على تقليب الحدقة مع ان الانتظار موت
احمر فهو بالغم والحزن وضيق الصدر اجدر وان كون الى بمعنى النعمة لو ثبت فى
اللغة لا يخفى غرابته واخلاله بالفهم وان حذف المضاف عدول عن الحقيقة او المجاز المشهور
الى الحذف بلا قرينة تدل على تعيين كذا فى شرح المقاصد قوله كما ترون القمر والمق

تشبيه

تشبيه الروية بالروية فى الكمال لا تشبيه المرئى بالمرئى فى الجهة وعلو المكان و
ذكر القمر اشارة الى ان الروية يعم الكل وليس كروية الهلال مختصا ببعض
المستهلين قوله وهو مشهور دفع لما يتوهم من ان الحديث خبر واحد ولا يفيد
الظن ووجه الدفع انه مشهور انه يفيد علم الطمانينة ولم يبلغ حد التواتر لانهم
لم يجتمعوا فى الرواية بل روى كل لمراد فلم يوجد حد التواتر والافاد العلم
الضرورى قوله واما الاجماع والخصم لا يسلم الاجماع بل يتوهم السكوت عن
تحقيق الايات والسنن من كثير من اهل قرن والاجماع الوارد على ان الايات
فى ذلك محمولة على ظاهرها مستلزم للاجماع فى السنة فلذا اكتفى به لا يقال اذا
قام دليل على امتناع الروية ظهور الخطاء فى الاجماع لانا نقول بعد الخبر الصادق
اجماع الامة نحكم بان دليل الامتناع باطل لمصادمته بالاجماع قوله والجواب
منع هذا الاشتراط اما مطلقا لان الاشاعرة جوزوا روية اعمى الصين بقعة
اندلس او فى الغائب لاختلاف الرويتين بالماهية او الهوية فقوله وقياس الغائب
على الشاهد فاسد اشارة الى منع الاشتراط فى الغائب بعد الاشارة الى منع الاشتراط
مطلقا يعنى لو سلم الاشتراط ففى الغائب ممنوع وهذا هو المراد بالروية بلا كيف بمعنى
خلوها عن الشرائط والكيفيات المعتبرة فى روية الاجسام والاعراض لا بمعنى خلو
الروية او الرائى والمرئى عن جميع الحالات على ما يفهمه ارباب الجهالات فيعترضون
بان الروية فعل من افعال العبد فيكون بصفة من الصفات وكذا المرئى بالحاسة لا بد له
كيفية من الكيفيات نعم يتوجه ان يقال نزاعنا انما هو فى هذا النوع من الروية لا فى
الروية المخالفة لها كذا فى شرح المقاصد يعنى يتوهم ان النزاع لفظى وفعله وقد يستدل
الخ هذا الاستدلال ينفى اشتراط المسافة والاتصال وكون المرئى فى جهة من الرائى لكن
لا ينفى كون المرئى فى مكان الا ان يقال بنفيه لزوم حاجة الله فى رويتنا الى مكان وقد ثبت
ان عدم اعتبار هذه الامور انما هو فى مفهوم الروية فيصح تحققها بدونها فالادلة
السمعية على ظواهرها لان الله يقدر ان يودع فى ابصارنا قوة الروية الغير المشروطة

تلك الامور فی ذکره من النظر مندفع وقد سبق تجویز الاشاعرة رؤیة اعمی الصین بقة اندلس و لا معنی لکون ذلک بحاسة البصر واما عند الفلاسفة فلا یمکن حصول الرؤیة الا بحاسة البصر وظاهر کلام المعتزلة انهم یوافقونهم بناء علی ان اصلهم اسناد الادراکات الحسیة الی الحواس حقیقة وانهم یجعلون الشروط المذکورة شروطا حقیقة **قوله** لو کان جائز الرؤیة قال فی شرح المقاصد ما حاصله انه لو جازت رؤیته لدامت لکل سلیم الحاسة فی الدنیا والاخرة فلزم ان تراه الآن و فی الجنة علی الدوام والاول منتف بالضرورة والثانی بالاجماع وبالنصوص القاطعة الدالة علی اشتغالهم بغیر ذلک من اللذات وجه اللزوم انه یکفی للرؤیة فی حق الغائب سلامة الحاسة وکون الشیء جائز الرؤیة وسائر الشروط ای تشترط فی الشاهد فعند تحقق الامرین لو لم تجب الرؤیة لجاز ان یکون بحضرتنا جبال شاهقة لا نراها انتهی **قوله** وانه سفسطة رافعة للثقة للیقین عن القطعیات **قوله** قلنا م اما منع لاستلزام جواز رؤیته وجوبها واما منع لاستلزام عدم رؤیته عدم رؤیة الجبال الحاضرة بسندان الرؤیة بخلق الله تعالی وان العادة بخلق الرؤیة فی الجبال دون ذاته واما منع لکون جواز عدم رؤیة الجبال سفسطة لجواز ان لا یخلق الله الرؤیة ویجوز کونه منعا لاستلزام جواز الرؤیة الرؤیة بسندان رؤیته مشروطة بطاقة العبد وهو انما تعطی فی الجنة ولهذا منع عنها موسی علیه السلام حیث لا طاقة له علیه السلام ح ذکره عصام الملة **قال الشارح** ومن السمعیات ای اقوی الشبه السمعیة وقوله الآتی ومنها منها معناه ومن السمعیات لا من اقوی الشبه السمعیة لان الاقوی لا یکون الا واحدا سواء کان من العقلیات او من السمعیات فیکون التقدیر اقوی شبههم من السمعیات هذا ومنها ذلک فلا بد فی کونهما کل منهما اقوی من التکلف ای من اقوی شبههم هذا وهذا انتهی ح لا بد من حمل الاقوی علی المعنی الاعم من الحقیقی والاضافی لیصح تعدده **قوله** والجواب آه یعنی یجوز ان یکون تعریف الابصار للعهد لا للاستغراق فالمراد بابصار

الکفار

الکفار ولو سلم فالمراد سلب الاستغراق بان یعتبر تعلق الادراک بجمیع الابصار ثم یعتبر ورود النفی علیه ولو سلم عموم السلب بان یعتبر ورود النفی علی الادراک ثم یعتبر تعلقه بالابصار فالمنفی هو الرؤیة علی وجه الاحاطة بجوانب المرئی علی ما هو معنی الادراک ولو سلم کونه بمعنی مطلق الرؤیة فالسلب مخصوص ببعض الاوقات فانه لا یری قبل الحشر اتفاقا او ببعض الاحوال بان یکون الرؤیة مواجهة او انطباعا مثلا ویجوز ان یکون المراد نفی ادراک الابصار بانفسها بغیر اعانة من الله او نفی ادراکها کادراک الاشیاء بحسب العادة بالشروط المذکورة سابقا ومع هذه الاحتمالات لا یتم الاحتجاج بها فیجب حملها علی احدها جمعا بین الادلة قیل دلالة الایة علی نفی الوقوع والخصم یدعی الامتناع فکیف یتمسک بها اجیب بانه یجعل الایة مدحا لتمدح بنفی الرؤیة وما کان عدمه مدحا کان وجوده نقصا یمتنع علیه تع قال العصام وما ذکر من الاحتمالات خلاف ظاهر النظم ثم قوله کالمعدوم لا یمدح الخ فیه بحث سیجیء من المحشی **قوله** مقرونة بالاستعظام والاستکبار کما قال الله تعالی لقد استکبروا فی انفسهم وعتوا عتوا کبیرا فلو لم یکن طلب امر محال فی حقه تعالی لما کان ذلک علیه بما لا یلیق بکبریائه لما کان خروجا عن المعقول بل کان طلب حجة من النبی یدل علی صدقه ویمکن ان یقال ان رؤیة الله اشرف کرامة اعده الله لعباده الصالحین فی دار الجزاء فطلب تعجیله من غیر مجاهدة بل مع کفر وجحود استکبار عظیم وعتو کبیر واما مجرد طلب ما هو فی حقه محال من غیر علم باستحالته بل مع ظن الجواز فالخطب فیه اهون من ذلک مما جعلوه دلیل الامتناع فهو علی الجواز ادل فکره الکستلی **قوله** فی ان النبی علیه السلام هل رای ربه روی مسلم عن ابی ذر انه علیه السلام سئل هل رایت ربک لیلة المعراج فقال نور انی اراه فیه دلیل للفریقین اذ روی انی بفتح الهمزة والنون المشددة وبکسرهما فالاول انکار للرؤیة والثانی اثبات لها والمراد بالنور هو الظاهر بنفسه المظهر لغیره وهو صادق علی الله وقد ورد به اذن الشرع او قول اطلاق علیه تع یؤید روایة الکسر ومن ههنا رجح البعض انه

راه بعيني رأسه لا بقلبه فقط والحاصل ان اختلاف الصحابة في الوقوع دليل الا
مكان لان القائل بالوقوع يدعي الامكان لا محالة وفيه ان دعواه معارضة بد
بدعوى من يدعي الامتناع فتامل قوله واما الروية انها حكيت عن اكابر
الصحابة كعمر رضي الله عنه وعن السلف كابي حنيفة وعن ابي يزيد رايت ربي
في المنام فقلت كيف الطريق اليك فقال اترك نفسك ثم تعالى وروى عن شاه
شجاع الكرماني انه رأى الله تعالى مرة فغلا بين بعده كان دائما متكا
فكلما انتهز فرصة اشتغل بالنوم رجاء ان يرى الرب مرة اخرى وفي المواقف
انه اختلف فيه قال الكوكبي للمعتزلة ان يقولوا آه وفيه ان العلم الضروري
عندهم هو العلم بهوية الحق تعالى بدون الابصار وعندنا الروية هو الادراك با
البصر بدون الشروط المذكورة وهم ينكرونه لتوقفه على الشروط عندهم فهم
معترفون بالانكشاف التام الحسي وهم ينكرونه فالنزاع معنوي لا لفظي نعم
ان كون محل الروية امرا جسمانيا وهو الحدقة لا ينافي ان يكون متعلق الروية غير
جسماني كما ان كون محل العلم الضروري امرا جسمانيا وهو القلب جسمانيا عند نا
وعند المعتزلة لا يكون منافيا كون متعلق العلم الضروري غير جسماني وهو الباري
تعالى قوله يرد عليه يعني ان الشرطية اعني لو امتنعت الروية لما حصل التمدح
بنفيها ممنوعة فان ما علم صفة مدح يحتمل ان يكون في صورة الامتناع اقوى
في المدح وعدم مدح المعدوم بعدم الروية لا لانه لا متناعها بل لاشتمالها على العدم
الذي هو معدة كل نقص فيكون هذا النفي ايضا من صفات نقص اولا انتفاء صفة
لانتفاء المحل لا يوجب المدح لان جميع المعدومات مشاركة في انتفاء صفة الذم عنها
عنها الا ترى انه لا تمدح لشريك الباري بنفي صفات النقص عنه مع امتناع ثبوتها
له لامتناعه وان الاصوات والروائح لا تمدح بنفي رويتهما مع امكانها لكونهما مع
مقرونتين بعلامات النقص كالامكان والحدوث في التجدد والترقي بان الموصوف
اذا كان كاملا من جميع الوجوه يكون كل ما نفي عنه من صفات النقص والا لم يكن كاملا

من

من جميع الوجوه فيفيد ذلك النفي التمدح واما اذا كان ناقصا فيجوز ان يكون
المنفي صفة كمال ينفي عنه كسائر صفات الكمال فيكون هذا ايضا من تتمات نقصه
قوله قوله والحق آه اي والحق ان امتناع الشيء لا يكون مانعا من التمدح بنفيه
اذا كان من صفات النقص بل الامتناع يدل على كمال المدح فانه اذا كان المنفي
من صفات النقص فكلما كان النفي اقوى كان التمدح اقوى اذ ورد التمدح بنفي
الشريك آه اورد عليه ان ما ورد من تمدحه بنفي الشريك واتخاذ الولد والصاحبة
مبني على ما في الاوهام من ان كل حي صانع ملك معبود فله صاحبة وولد
ومعاون ومعارض فاثنى على نفسه بانه مع كونه جامعا لهذه الصفات متعال
عن ذكر فسبحانه ما اعظم شانه واظهر برهانه واعلم ان ايراد المحشي على الا
ستدلال بالاية على جواز الروية ان ورد فانما يرد اذا كان مراد المستدل اثبات
جواز الروية بالاية واذا كان مراده الزام المعتزلة بان دليلكم القائم على امتناع
الروية هو بعينه قائم على جوازها فيكون معارضة بالقلب في حكم المعارضة المسقطة
كانه قال دليلكم لا يدل ما ادعيتم لانه معارض بالدلالة على الجواز فمراده اسقاط
دليل الخصم لا اثبات شيء من الجواز والامتناع ثم يجوز ان يكون مراد المستدل
على الجواز ان الاستدلال مبني على العرف واللغة لانهم اذا ارادوا مدح شيء
يقولون هذا مما لا يدركه الابصار او مما لا يراه العيون والحال ان ذلك مما لا
يدركه الابصار والعيون فهذا يدل على امكان روية ذلك الشيء بل على وقوعها
ومرادهم المبالغة في مدح ذلك الشيء بخلاف الاصوات والروائح فانهما مما لا
يدركه الابصار عادة فلا يحسن مدحها بعدم الابصار نعم اذا ارادوا مدح الاصوات
يقولون هذه مما لا تسمعه الاذان واذا ارادوا مدح الروائح يقولون هذه مما
لا تشمها الانوف ثم المراد ان نفي الروية في مقام المدح يدل على امكانها لا
ان كل نفي كل شيء فلا يرد نفي الشريك ونحوه مع ان امكانه نقيصة بخلاف
الروية فانها من النعم الحسنة الجلية قال الشارح لا فعال العباد من الانس والملك

خصصهم بالذكر لان العقل بعد الحكم فيهم لا يتوقف في الحكم في غيرهم من المخلوقات
ولان بعض الادلة انما يجري في افعالهم فهو تعالى خالق لجميع افعال المخلوقات لا فاعل
سواه وهذا مذهب الصحابة وسائر اهل السنة يعني ان الله تعالى خالق لافعا
لهم مع صفاتها من كونها طاعة او معصية وقال قاضي ابو بكر اصل الفعل منه
تعالى ووصفه من العبد وقال الشيخ الاستاد ان فعل العبد بمجموع القدرتين ولم يحـ
ـتحاش عن اجتماع موثرين على اثر واحد ولكنه لا يقول للعبد هو خالق لان
في الخلق معنى التقدير والله تعالى يوجد كما يقدر من غير فوت شيء من تقديره لـ
لكمال قدرته بخلاف العبد ومن ههنا علم ان تحاشي قدماء المعتزلة عن اطلاق
لفظ الخالق على العبد كان للادب وتفاوت بين الخلق والايجاد على انه ربما يختص
لفظ به تعالى لا يجوز اطلاقه على غيره مع جواز اطلاق ما يرادفه في المعنى كلفظ
الرحمن دون الرحيم فاطلاق الخالق على العبد تجاسر من متاخري المعتزلة و
وقالت الجبرية المحضة انه يخلق الله فقط لا صنع للعبد اصلا فلا رد صريحا الا
على المعتزلة لكن يخرج منه الرد على الحكماء لان الفرق بينهم وبين المعتزلة انهم
قالوا ان العبد موجد لافعاله بطريق القوة وان الحكماء قالوا ان الله يوجب للعبد
القدرة والارادة ثم هما يوجبان المقدور **قوله** من الكفر آه اشارة الى ان المراد
من الافعال ما يسمى فعلا لغة لان الكفر عدم الايمان والعصيان عدم الانقياد فهما
عدميان والايمان هو التصديق الذي هو احد شطري العلم كما هو عند الجمهور و
العلم اما اضافة او صفة ذات اضافة والى ان الخلق يتعلق بالاعدام المضافة
وان يتعلق بالعدم المطلق وفيما ذكر من التفصيل اشارة الى اسناد الكائنات
اليه تعالى مفصلا **قوله** لكان عالما بتفاصيلها لان كل فعل جزئي صادر عن الختار لابد
له من تصور جزئي ملايم ومقدم مترتب عليه فلا جرم يكون عالما بتفاصيل افعاله وجعل
الشيء توقف الايجاد بالقدرة والاختيار على العلم بالتفصيل ضروريا حيث
قال ضرورة ان الايجاد آه وجعل في المواقف نظريا ولذا بينه بان الازيد والانقص

مما

مما اتى به ممكن فتخصيص ما اوجده بالقصد والاختيار لا بد له من العلم ثم نوقش
في بطلان اللازم بانه لا يلزم من الشعور بالشعور ولا دوامه فان الانسان اذا كان
على محل لا يحتاج الى مزيد التفاوت اليه وربما يكون اكبر همته مصروفا الى امر وخا
خاطره مشغول به وهو في ضمن ذلك يتادب بعمل معتاد ويلاحظ كل جزئي ملا
حظة ما ويفعله بقصد مترتب عليه لكنه لقلة التفاوت اليه لا يثبت ذلك في
ضميره حتى لو سئل عن تفصيله لم يقدر على الجواب وفي لوجال صابرة ومن تامل
احوال ارباب الحرف والاعمال التي يحتاج فيها الى مرتب سرعة وتكرر عمل كنفخ
الاوتار لا يستبعد ذلك واعترض على هذا الدليل ايضا بانه ينفي الكسب والخلق جميعا
لانهما يشتركان في كونهما بالقدرة والقصد والاختيار واجيب بان الخلق افا
ضة الوجوب فلا بد من العلم تفصيلا واما الكسب فليس كذلك فيكفي فيه العلم
اجمالا وفيه ان القصد الاجمالي كاف في الكسب اتفاقا فليكن كافيا في الخلق
ايضا ودعوى الفرق بينهما في ذلك سواء كانت بينة او مبينة غير مسموعة ثم اشتمال
المشي على السكنات متخللة مبني على تركيب الجسم من الجواهر الفردة لا لكون
البطء لتخلل السكنات من فروعه فلا يتم على من توقف من المعتزلة في ثبوت
الجوهر الفرد **قوله** بل لو سئل عنه لم يعلم رد لما يقال انا لا نسلم انه لا شعور للماشي
بهذه الامور بل لو هم عدم الشعور لعدم الشعور ووجه الرد ان عدم الشعور
بالشعور لا يبقى حين السؤال عن المشعور به وفيه ان يحصل الشعور وينفي في
الحال كما سبق وفيه بعد لا يخفى والعضلة كل عصب معه لحم غليظ كما في المواقف
قال الشارح على ان ما مصدرية اذا قلنا هذا الدرهم ضرب الامير ففيه ثلثة اشياء
الدرهم المضروب والنقش الحاصل عليه وايجاد ذلك النقش فالضرب يطلق
على الاول مجازا ويقال انه بمعنى المفعول ويطلق على الاخيرين حقيقة لكن
المعنى الاخير لا يصلح ان يكون متعلق للخلق فالمراد هو المعنى الثاني ولا امتناع
في تعلق الخلق به ثم اطلاق المصدر على الهيئة الحاصلة لا يعد من قبيل جعل المصدر

كما في تعلم التيمم ... وابتداء ... منه

وذكر في المواقف ان مذهب امام الحرمين ... والحكماء وانه في المقاصد ... منه

ثم ان فيه ان يلزم ان فعل العبد يكون مقدور الله ومقدور العبد فيكون ... الله
فيكون فعل العبد مقدورا للعبد ايضا على ...
فعل العبد مقدور الله فلو كان مقدورا للعبد ايضا لزم اجتماع المؤثرين على اثر واحد وهو فيمتنع
الثاني ان يلزم ... لو كان مقدور الله وموجده فاما ان يقع
بقدرة الله فيلزم ... ترجيح المرجوح لان
... بقدرة العبد ... يمكن من القدرتين
ل بقدرة العبد واما ان يقع بكل منهما او بالقدرتين
قدرة الله اقوى واما ان لا يقع و
فيلزم اجتماع المستقلين واما ان لا يقع في الجملة
بطلا ايضا لان المقدور ... ووقع ... منه

بمعنى المفعول لان الثاني مجاز والاول حقيقة كما عرفت لكن قال المولى الفناري
في تفسير سورة الفاتحة ان استعمال المصدر في نفس التاثير حقيقة وفي النهاية الحاصلة
مجاز لانه استعمال اللفظ في لازم المعنى الموضوع له انتهى الا ان يقال ان المراد بالحقيقة
الحقيقة عرفية والمجاز في كلام العلامة لغوي فلا منافات قوله او معمولكم اطلاق
المعمول على الحاصل بالمصدر وان صح قياسا لكن المتعارف استعمال العمل فيه واستعمال
المعمول في محل العمل كما يقال هذا السيف معمول فلان وكذا المكتب درمن مثل وما
تعملون هو المعمول بالمعنى المتعارف كما في قوله اتعبدون ما تنحتون وهو معمولة
من الاصنام ومن ههنا قيل ان الاستدلال بالاية موقوف على كون ما مصدرية
ثم المعنيان مختلفان بالحقيقة فلا يجوز استعمال لفظ المعمول وما تعملون
فيهما الا عند من يقول بعموم المشترك واما احتمال كون ما موصوفة اي شيئا تعملون
فمما ينفيه المقام ثم رجح الشارح المصدرية بانه لا يحتاج فيه الى الحذف ورجح
الموصولية بانها عامة موضوعة للاستغراق وحذف الضمير اهون ويحتاج في
المصدرية الى جعلها بمعنى المعمول ثم الى جعل الاضافة للاستغراق والالم يتم الموج
لان المعمول على التسرير لانه يقال انه معمول للنجار باعتبار انه تعلق به الحركات الصادرة
منه قوله اي ممكن بدلالة العقل جواب سؤال تقريره ان الاية ليست على عمومها
لان الشيء يتناول الواجب ايضا والعام اذا خص منه البعض لا يبقى حجة في عداه
وتقرير الجواب ان الواجب مخصوص منه عقلا اذ لا يتصور كونه مخلوقا وما خص منه
عقلا قطعي في عدي المخصوص بخلاف ما اذا كان المخصص هو النقل كما هو المقرر في
في الاصول وفيه ان للمعتزلة ان يجعلوا دلالة العقل اكثر من ذلك او يجعلوا الخلق
اعم من الخلق والاقدار عليه الا ان يقال الاول يبطله الاية الاولى والثاني خلاف
الظاهر وارتكاب المجاز قوله اي يخلق كمن لا يخلق حاصله ان الذي يصدر منه حقيقة
المخلوق ليس كالذي يصدر منه ذلك شيء نزل الفعل المتعدي منزلة اللازم دلالة
على ان مناط المدح واستحقاق العبادة اي هو نفس الخلق فلا يرد ان المراد خلق

الجواهر

الجواهر نعم يرد انه يقال ان معنى الاية افمن يستقل بالخلق كمن لا يستقل به لكنه
خروج عن الظاهر كما ان الاية مسوقة لذم الاوثان فيرد ان التشبيه في الاية معكوس
لان بعد اقامة الدليل على كمال قدرته ينا سب انكار كون غيره مثله لكنه عكس
لان المشركين بتشريكهم الهتهم المعاجزة عن الخلق لله تعالى في الالوهية
جعلوه عاجزا مثلها فرد عليهم ذلك قوله كما للمجوس فان الخالق عندهم اثنان
احدهما خالق الخير وهو يزدان والاخر خالق الشر وهو اهرمن قوله والمعتزلة
يثبتون ذلك اي الشريك او احد الامرين من الوجوب والاستحقاق ويمنعون
كون مطلق الخلق مناطا لاستحقاق العبادة ويقولون المناط هو خلق
الجواهر والاعراض والخلق بلا واسطة والعبد في خلقه لافعاله الاختيارية محتاج
الى الواسطة ولا يقدر على خلق الجواهر والاعراض التي هي غير افعاله الاختيارية
قوله قد بالغوا في تضليلهم اي النسبة الى الضلال فالتفعيل للنسبة او كونهم
مضللين فالمصدر مضاف الى الفاعل ولم يقصد المشايخ به تكفيرهم بل المبا
لغة في ضلالهم او اضلالهم ولا ابا في المبالغة كون كلامهم مدللا لان دليلهم قياس
شعري لان اثبات شريك مستقل في نفس الملك الشد من اثبات شركاء محتاجين
ذكره العصام قال الشارح واحتجت المعتزلة قال العصام ان جمهور المعتزلة
وابو حسين ومن تبعه جعل هذه الدعوى ضرورية وانكاره سفسطة وذكروا الفرق بين
حركة الماشي والمرتعش لبيان الضرورة فجعله من حججهم محل نظر انتهى وفيه انه يكفي فيه
في صورة الاحتجاج او هو تغليب وقوله ان الاولى بدل ومتعلق بتفرق على انه
تنازع الخ فتح اي بان في نسخة وان بالواو فالجملة حالية وان مكسورة قوله
قاعدة التكليف اي القاعدة التي هي كون الانسان مكلفا وكونه ممدوحا او مذموما
مثابا او معاقبا على افعاله لان مبنى ذلك كله على كون الانسان مختارا في
فعله اذ لا معنى للتكليف بما ليس بمقدور ولا للمدح وغيره وهذا مبنى على القول
والقبح العقليين وذلك باطل عند الاشعري مع انهم اجابوا عن بطلان قاعدة

عصام

عصام

قاعدة التكليف بما ذكره الشارح وعن بطلان المدح والذم وانه ذلك باعتبار المحلية لا با
عتبار الفاعلية كما يمدح الشيء ويذم بحسنه وقبحه وعن بطلان الثواب والعقاب
بان ترتبهما على الاعمال ليس بناء على الاستحقاق بل كترتب سائر العاديات كترتب
على مس النار وقيل ان الجواب بالمدح والذم باعتبار المحلية والثواب والعقاب
تصرف في خالص حقه فلا يسئل عما يفعله كما ينفعنا ينفع الجبرية فالحق في الجوا
ب اثبات الكسب والاختيار في الجملة كما ذكره الشارح قوله لكان هو القائل قيل فرق
بين القائم ونحوه وبين الاسود ونحوه لان الاول ما صدر عنه هذه المصادر والثاني
مجرد الاتصاف فلا يلزم الجهل بدعوى تلك الملازمة قال المولى الخيالي لكان عالما
بتفاصيلها واما الكسب جواب سؤال تقريره ان دليلكم لو تم على نفي كون العبد
كاسبا كما دل على نفي كونه خالقا فنقول انه لو كان كاسبا لافعاله لكان عالما
بتفاصيلها ضرورة ان الكسب بالقدرة والاختيار لا يكون الا بعد العلم بذلك الشيء
تفصيلا واللازم باطل وكذا الملزوم وتقرير الجواب ان الكسب بكيفية القصد والعلم الا
جمالي ولا شك ان العبد عالم اجمالا بافعاله المكسوبة وحاصله انه فرق بين الخلق
والكسب لان الخلق افادة الوجود انه موقوف هو القصد الجزئي الموقوف على تصور
الجزئي اذ القصد الجزئي لا يصدر عن العلم الكلي فلا جرم توقف الخلق على العلم التفصيلي
لان الازيد والانقص مما اتى به ممكن وكذا كل فعل ممكن وقوعه على انحاء شتى واما
الكسب فهو صرف القدرة والارادة نحو المقدور بلا تاثير له في ايجاده فيكفيه العلم
الاجمالي كذا قالوا وفيه ان الفرق بين الخلق والكسب فيما يرجع الى العلم مشكل
مع ان للمعتزلة ان يقولوا ان العلم التفصيلي انما يشترط في الخلق الكامل
واما في الخلق الناقص المتصف به العبد فيكفيه العلم الاجمالي الا انه يقال في دفع الا
ول ان الخلق اعطاء الوجود لامر جزئي فما لم يتصور بوجه جزئي لا يتعلق القصد به
وان الكسب من العبد بكيفية قصد الفعل بوجه عام فيكفيه العلم الاجمالي لان العبد
محل للفعل لا موجد له وفي دفع الثاني ان الخلق احداث شيء وكل حادث مسبوق

بقصده

بقصد جزئي مترتب على تصور جزئي سواء كان الخلق ناقصا او كاملا قوله
وبه يندفع آه وجه اندفاع الاول ان العلم بالعلم ضروري بعد الالتفات وههنا ليس
كذلك ووجه اندفاع الثاني انه لا علم له حال المباشرة كما هو مشاهد في الكاتب قوله
بمعنى المفعول اي المعمول ليصح تعلق الخلق به لانه المعنى المصدري اعني الايقاع لا
وجود له في الخارج والا لزم التسلسل في الايقاعات فلا يصح تعلق الخلق به ثم تحميل
الاضافة على الاستغراق بمعونة مقام التمدح وانه الاصل في الاضافة العهد والا
لم يتم المقصود اذ يقال للسرير انه معمول للنجار باعتبار انه تعلق به الحركات الصادرة منه
معونة للوجود فاذا لم يكن الاضافة للاستغراق يجوز ان يراد ببعض المعمولات
امثال هذا المعمول فلا يلزم ان يكون جميع افعال العباد مخلوقا لله فلا يحصل الرد
على المعتزلة لانهم قائلون بان امثال هذا المعمول من الجواهر مخلوقة لله بل خلافهم
فيما يقع بكسب العبد مثل الصوم والصلوة والاكل والشرب ونحوه لكن قد عرفت في الدرس
السابق ان المراد بالعمل المعمول بمعنى الحاصل بالمصدر وهو لا يصدق في تتم المقصود واطلاق
المصدر على الحاصل بالمصدر وان كان مجازا لكنه كثير شايع الا انه يقال ان المقصود ان
جميع الافعال على سبيل المباشرة والتوليد مخلوقة لله اولا وبالذات كحركة المفتاح
المتولد من حركة اليد والمعمول على المعنى المذكور لا يشمل المتولدات فلا بد من ان يراد
بالعمل المعمول ويحمل الاضافة على الاستغراق حتى يتم المقصود واما الموصولة فعامة
وضعا وموضوعة للاستغراق فلا تحتاج الى القرينة بخلاف الاضافة والموصولة
كلاهما يفيد معنى الاستغراق بطريق الوضع كما علم في اصول الفقه انتهى يعني لا
حاجة فيهما الى القرينة لافادة معنى الاستغراق قوله الا انه قد يوجه ايضا بان
المراد الخلق بلا آلة ومباشرة السبب وكلاهما خلاف الظاهر اذ لا قرينة على التخصيص
وقد عرفت ان الخلق المتعدي منزل منزلة اللازم دلالة على ان المناط للاستحقاق
للعبادة نفس الخلق لا عمومه وخصوصه واطلاقه وتقييده بنحو قولنا بلا آلة و
لا مباشرة السبب على ان الفعل المتعدي انما اعتبر تعلقه بمفعول اذا لم توجد

قرينة على تعيين المعقول يكون للدلالة على العموم قوله ويمنعون كون الخلق اى
مطلقا مناطا لاستحقاق العبادة بل مناطه خلق الجواهر او الخلق بلا آلة واكتساب
ويمنعون ورود الاية السابقة اعنى افمن يخلق كمن لا يخلق فى مقام التمدح او فى
مقام كون الخلق مناطا لاستحقاق العبادة قوله يجوز ان تمدح يعنى قولهم لو لم
يكن العبد خالقا لبطل المدح ثم لجواز المدح والذم باعتبار المحلية وترتب الثواب
والعقاب ترتب عادى كترتب الاحراق على مس النار وهو تصرف له فى
خالص حقه فلا يسئل عن لميتها فكما لا يسئل بان يقال خلق الله الاحراق
عقيب مس النار ولم لم يجعل ابتداء او لم لم يحصل عقيب مس الماء فكذا
لا يسئل بان يقال لم اثاب عقيب افعال مخصوصة وعاقب عقيب افعال
اخرى ولم لم يفعلها ابتداء ولم لم يعكس كذا فى شرح المواقف قيل هذا انما
يتم لو لم يكن المدح استحسانيا والذم استقباحيا وترك الشارح هذا الجواب
لانه كما ينفعنا ينفع الجبرية فيكون علينا لا لنا والجواب الحق اثبات الكسب
الاختيارى للعباد وهو العمدة كما سبق قال الشارح لا يبعد ان يكون ذلك فى تجوز
بذلك لاحتمال ان يكون المراد علمه بوقوعه وقيل لاحتمال ان يراد به الاختيار فان
الحكم ينبئ عنه ثم الخطاب التكوين قوله تعالى كن قال تعالى انما قولنا لشئ اذا
اردناه ان نقول له كن قال فى التلويح لكن المراد الكلام النفسى الازلى لا اللفظى
الحادث لاحتياجه الى خطاب آخر فيتسلسل ولانه يستحيل قيام الصوت والحروف
بذاته تعالى وذهب الى الامام الاشعرى وذهب الشيخ ابو منصور الى ان قوله كن
مجاز عن سرعة الايجاد وسهولته وهو تمثيل المغائب اعنى تأثير قدرته فى المراد
بالشاهد اعنى امر المطاع للمطيع فى حصول المامور به من غير توقف وليس
هناك قول ولا كلام وانما يكون وجود الشئ بالتكوين مقرونا بالعلم والقدرة
والارادة قوله وهو عبارة عن الفعل اعتبر الفعل فى معنى القضاء لانه معتبر
فى معناه اللغوى قال فى الصحاح القضاء الصنع والتقدير قال الله تعالى فقضاهن

سبع

سبع سموات ومنه القضاء والقدر ومن قال انه عبارة ان الارادة الازلية
المتعلقة بالاشياء على ما هى عليه فيما لا يزال فلا بد له من بيان وضعه لذلك لغة
او عرفا او اصطلاحا اذ الاصل خلاف الاشتراك والنقل ذكره الكستلى وايضا
لو حمل القضاء على تلك الارادة يلزم كثرة التكرار فى الارادة لكن قيل ان القضية
يكون بمعنى الحكم فيكون تكرار القول وحاكمه على طبق المشية ويكون بمعنى الصنع وعليه
حملها الشارح ويعنى عنه قوله والله خالق لافعال العباد اذ لا معنى لكونها بفعله الا كونها
بخلقه قوله الكفر مقضى لا قضاء تلخيصه ان الكفر له نسبة اليه تعالى هى خلقه اياه على
مقتضى حكمته والاعتراض عليه فيه لانه مالك الملك على الاطلاق يتصرف فيه كيف
يشاء ولا يتضرر بشئ كما لا ينتفع به وله نسبة اخرى الى المكلف هى وقوعه صفة
له بكسبه واختياره والاعتراض عليه لانه استحق سخط مولاه واستحق عقوبة الدائمة التى
لا ترجى النجاة عنها قال العصام وما هو المشهور ان الرضا بالقضاء واجب
انما هو فى القضاء بمعنى الصفة الذاتية اعنى الارادة المتعلقة بالاشياء لا بالقضاء
بمعنى الفعل مع الاحكام ولا كلام فيه نعم ان التحقيق الرضا به واجب انتهى وسيجئ
تحقيقه من المولى المحشى ثم الرضاء بكفر نفسه كفر والكفر غيره مختلف فيه والاصح انه كان
طالب الكفر والاستحسان ولكن تمنى ان يسلب الله عنه الايمان حتى ينتقم منه على ظلمه وايذائه
فلا يكفر بالرضاء بكفر الغير ذكره فى الفتاوى قوله وهو تحديد كل آه لم يقل هو ايجاد الموجودات
على قدر مخصوص وحد معين اذ لم يعتبر فى معناه اللغوى الايجاد والنقل خلاف الا
صل ولا دليل عليه كما مر فى القضاء قوله والحق تعميم ارادة الله آه يعنى انه تعالى مريد لجميع
الكائنات بل على جميع الممكنات لم يتعرض القدرة اكتفاء بظهور حالها من بيان
حال الارادة اذ القدرة صفة تؤثر على وفق الارادة بل نقول لم يتعرض للعلم صريحا
مع ان الخلق يتوقف عليه ايضا للقطع باستلزامه للعلم واذا تحقق ما ذكره الشارح
يلزم سلب تأثير قدرة العبد وارادته فى افعاله الاختيارية سواء كان التاثير على
سبيل الاستقلال كما هو مذهب المعتزلة او على سبيل الاشتراك كما هو مذهب

الاسناد قال المولى الخيالي على انه يقول له كن وقد سبق تفصيل الكلام فيه قوله مع زيادة
احكام ذكرنا الاعنى د شرح العمدة القضاء يذكر ويراد به الامر قال الله تعالى وقضى ربك
ان لا تعبدوا الا اياه اى امر بذلك ويذكر ويراد به الحكم قال الله تعالى فاقض ما انت قاض و
يذكر ويراد به الفعل مع الاحكام قال الله تعالى فقضيهن سبع سموات اى خلقهن مع الاحكام
وهو المراد فى هذه المسئلة ويجوز ان يكون المراد الثانى لكنه تكرار بالنسبة الى الحكم كما
المتبنية بالنسبة الى الارادة ويرد على الثالث ان بعض افعال العباد يتصف بعدم
الاحكام فلا يكون بقضائه تعالى وما نقل المحشى عن شرح المواقف معنى رابع للقضاء
وله معنى خامس وهو الاعلام والتبيين قال الله وقضينا الى بنى اسرائيل فى
الكتاب لتفسدن فى الارض قال فى شرح المواقف واعلم ان قضائه تعالى عند الاشا
هو ارادته الازلية المتعلقة بالاشياء على ما هى عليه فيما لا يزال وقدره ايجاده
اياها على قدر مخصوص وتقدير معين فى ذواتها واحوالها واما عند الفلاسفة
فالقضاء عبارة عن علمه بما ينبغى ان يكون عليه الوجود حتى يكون على احسن النظام و
اكمل الانتظام وهو المسمى عندهم بالعناية التى هى مبدأ لفيضان الموجودات
من حيث جملتها على احسن الوجوه واكملها والقدر عبارة عن خروجها الى الوجود
العينى على الوجه الذى تقرر فى القضاء والمعتزلة ينكرون القضاء والقدر فى الافعال
الاختيارية الصادرة عن العباد ويثبتون علمه تعالى بهذه الافعال ولا يسندون
وجودها الى ذلك العلم بل الى اختيار العباد وقدرتهم انتهى وكون القضاء بمعنى وجود
جميع الموجودات فى اللوح المحفوظ والكتاب المبين مجتمعة مأخوذة من
تفسير الحكماء وليس معنى آخر وانه ذكره الاصفهانى فى شرح الطوالع وقوله من
الفعلية مرجعه الى تعلق التكوين او تعلق القدرة بعد الارادة قوله وانت
خبير يعنى ان ما ذكره المعترض لا صحة له لانه تعلق رضاء القلب بفعل الله اذا
كان هو الفعل مع زيادة الاحكام بل يتعلق صفة اذا كان هو الارادة الا
زلية مما لا ستره فى صحته وان انكر الرضا بها يستلزم الرضا بمتعلق تلك الصفة

بان المراد الاجمالى الوجود الظلى وباللوح المحفوظ الجوهر للاشياء وفعليه من المادة المجرد فى ذاته وفعله عرف الحكماء يقال له العقل ... منه

من

من حيث كونهما متعلقين له فيكون مآل جواب الشارح وذلك المعترض واحدا
اذ تصير المعنى والرضا انما يجب بالقضاء المستلزم المرضى بالقضاء من حيث
كونه متعلقا له لا بالمقضى من حيث ذاته ولا من سائر الحيثيات مثل كونه صفة
للعبد وقائما به فى المواقف بعد الجواب الذى ذكره الشارح حاصل الجواب ان
الانكار للتوجه نحو الكفر انما هو بالنظر الى المحلية الى الفاعلية وقال الشريف يعنى
الكفر نسبة الى الله باعتبار فاعلية له وايجاده اياه ونسبة اخرى الى العبد باعتبار
محليته له واتصافه به وانكاره باعتبار النسبة الثانية دون الاولى والرضاء
بالعكس باعتبار النسبة الاولى دون الثانية والفرق بينهما ظاهر وذلك
لانه ليس يلزم من وجوب الرضاء بشئ باعتبار صدوره من فاعله وجوب
الرضاء به باعتبار وقوعه صفة لشئ آخر اذ لو صح ذلك لوجب الرضاء بموت
الانبياء وهو باطل بالاجماع انتهى هذا ما ذكره المولى المحشى ما لا غبار انه لم
يعتبر فى كون الكفر كفرا النظر الى المحلية بل انه بالنظر الى الذات كما قيل كون
ذكره المحشى المدقق واى اختار الشارح ما اختاره فى الجواب ولم يقل والرضا انما يجب
بالمقضى من حيث كونه مقضيا الا من حيث ذاته لان الرضاء بالاول اعنى القضاء
هو الاصل والمنشأ للثانى اذ الرضاء بالمتعلق انما وجب بتعلق القضاء به قال الشارح
شنيع جدا والمعتزلة قالوا الله تعالى اراد من العباد الايمان والطاعة برغبتهم واختيا
رهم فلا نقص ولا عجز ولا مغلوبية لان هذه الارادة من الله ليست قسرية فلا نقص فى عدم
وقوع ذلك كالملك اذا اراد دخول قوم داره رغبة واختيارا لا اكراها واضطرارا
فلم يدخلوا لا يرد عليهم انه لم يقع فى هذا المراد ووقع مراد العبيد والخدم وكفى بهذا
مغلوبية والظاهر انه لا يصير على ذلك الرئيس العرفية من عباده ثم قالت المعتزلة انه
تعالى لا يريد الشرور والقبائح وان كان فعل العبد واجبا يريد الله وقوعه ويكره تركه
وان كان حراما فبالعكس وان مندوبا يريد وقوعه ولا يكره تركه والمكروه عكسه واما
المباح فافعال غير المكلف فلا يتعلق به الارادة ولا الكراهة قوله عن عمرو بن عبيد

اى من المعتزلة وقول المجوسى الله لم يرد اسلامى تعريض منه ان الاسلام شر على الا
صل المعتزلة وقول عمرو ان الله يرد اسلامك تعريض منه بان الاسلام خير وقوله
المجوسى انا اكون مع الشريك الاغلب بمعنى الدرجة على المغلوب او بمعنى انى مضطر
فى يده وقول القاضى عبد الجبار وهو شيخ المعتزلة وقوله صاحب وهو اسمعيل
صحب ابن العميد فى وزارته وتولاها بعده ولقب بالصاحب الكافى بين الشعر
والكتابة وفاق فيهما على اقرانه توفى سنة خمس وثمانين وثلث مائة وكان
غالبا فى الرفض والاعتزال ساعيا فى تربية الجبائى ورفع قدره واعلاء ذكره
وقوله سبحان من تنزه عن الفحشاء تعريض للاستاذ بانه ناقص فى تنزيهه حيث نسب
اليه تعالى الشرور والمعاصى وقول الاستاذ سبحان من لا يجرى آه تعريض للقاضى بان
تنزيهه ناقص حيث نسب الى العباد الشرور والمعاصى بحيث يجرى فى ملكه ما لا
يشاء فجعله تعالى مغلوبا بالعباده اعلم ان كيفية وقوع الشر فى قضائه تعالى عندنا
ان الامور الممكنة فى الوجود منها ما هو خير محض كالملائكة ومنها ما يغلب الخير فيه كالنار
فانها لا يمكن ان تكون فاضلة فضيلتها اللائقة بها الا ويكون بحيث يعرض منها
شر عند ملاقاتها لما يلاقيها بالاحراق ومنها ما يكون شرا محضا ومنها ما يكون
فيه الشر غالبا ومنها ما يكون الخير والشر متساويا والقسم الاول صدر من الله
وكذا القسم الثانى لان ترك الخير الكثير لاجل الشر القليل شر كثير فليس من الحكمة
ترك المطر الذى به الحيوة فى العالم لتأذى به دور معدودة او لتأذى به
سائح فى البر والبحر يرشدك الى ذلك انه اذا لدغ اصبع انسان وعلم انها اذا
قطعت يسلم باقى البدن والكثرى الفوز اليه فانه يأمر بقطعها ويريده تعالى
لارادة سلامة من الهلاك فسلامة البدن خير كثير يستلزم شرا قليلا فلو لم تعالى قطعها
بجبره واحترز عنه حتى هلك لم يعد عاقلا فضلا ان يعد حكيما فاعلا لما
يفعله على ما ينبغى وكذا الحال فيما وقع فى هذا العالم فان المرض وان كان كثيرا فالصحة
اكثر وكذا الالم كثير واللذة اكثر واما الاقسام الثلثة الاخيرة فليس شئ منها موجودا فان الخير

داخل

داخل فى القضاء دخولا ذاتيا اصليا ومقصودا بالقصد الاولى والشر داخل فيه
دخولا عرضيا تبعيا ومقصودا بالعرض لما عرفت ان ترك الخير الكثير لاجل
الشر القليل شر كثير هذا راى الفلاسفة فى القضاء والقدر كما فى المواقف وشرحه
ذكره هذا التفصيل فى شرح الوصية للشيخ الاكمل على انه مرضى عنده حكى ان جعفر الصادق
قال للقدرى اقرأ الفاتحة فلما بلغ اياك نعبد واياك نستعين قال له فاقطع القدرى
والحمد لله رب العالمين كذا فى شرح المقاصد فقط ونحن نعلم آه ان كان مراده نحن نعلم من ان
الفن لا يصح التعليل بقوله لحكم ومصالح وبقوله ولانه لا يسأل عما يفعل وان كان
مراده نحن نعلم من الله من اول المسئلة والحق اثباته بالتمسك بان نعلم من غير نزاع من
احوالنا ذكره العصام وفيه ان المراد واضح ولذا ترك الاحتياط فى تنقيح العبارة فقط
من الجانبين بالايات اما من جانبنا فمثل قوله تعالى وما كانوا ليؤمنوا الا ان
يشاء الله فمن يرد الله ان يهديه يشرح صدره للاسلام ومن يرد ان يضله يجعل
صدره ضيقا حرجا ان كان الله يريد ان يغويكم ولو شاء الله لهديكم اجمعين ولو
شاء الله ما اشركوا ولو شاء ربك لآمن من فى الارض كلهم جميعا قل كل من عند الله
انما قولنا لشئ اذا اردناه ان نقول له كن فيكون ربنا لا تزغ قلوبنا بعد اذ هديتنا
وتأويلات قدرية عدول عن الظاهر واما من جانبهم فمثل قوله تعالى وما الله يريد ظلما
للعباد • وان الله لا يأمر بالفحشاء • ولا يرضى لعباده الكفر • وان الله لا يحب الفساد • وما خلقت
الجن والانس الا ليعبدون • وتأويلنا ظاهر لان افعاله تعالى لا يوصف بالظلم على اى وجه
كان فالمراد نفى الظلم بنفى لازمه اعنى الارادة لان ما يفعله المختار لا يكون الا مرادا وما
نفى الامر والرضاء والمحبة فلا يفيد لان كلا منها اخص من الارادة ونفى الاخص لا
يستلزم نفى الاعم واما الاية الاخيرة وان دلت على انه اراد من الكل الطاعة لا المعصية
ظاهر الكن الحق ليس بيان خلقهم لهذا الغرض بل بيان استغنائه عنه وافتقارهم
اليه وكيف يتصور من علام الغيوب ان يفعل فعلا لغرض يعلم انه لا يحصل البتة
بل يحصل ضده والعجب من المعتزلة كيف لا يعدون ذلك سفها وعبثا كذا فى شرح المقاصد

قال المولى الخيالي قالت المعتزلة اى فى التفصى عن لزوم النقص والمغلوبية قوله
من الشناعة اذ لم يقع مراد الملك ووقع مراد العبيد والخدم كما فى المقاصد وقوله
وقيل اى فى التفصى عن لزوم الشناعة على المعتزلة انه لا يفهم من ارادته اى
العبد ورغبته واختياره الا الرضاء به فقولهم بتخلف المراد عن الارادة التفويضية
قول بتخلف المرضى عن الرضاء وهو مذهب اهل السنة فكما لا يلزمهم الشنا كذلك لا يلزم
المعتزلة ايضا وفيه انه كلام ليس معنى محصل لانه انما يفيد لو كان الرضا عندنا
ما هو عند المعتزلة وليس كذلك فان الرضاء عندهم الارادة مطلقا من غير تقييد
بعدم الاعتراض فالقول بتخلف المرضى قول بتخلف المراد عن الارادة فيلزمهم
الشناعة وعندنا ان الرضاء هو الارادة مع ترك الاعتراض او نفس الترك
ولا يلزم من القول بتخلفه عن المرضى القول بتخلف المراد عن الارادة فانه امر قد يجامع
تعلق الارادة كما فى ايمان المؤمن وقد يجامعه كما فى كفر الكافر فانه تعلق به الارادة دون
الرضاء ولا يلزم من تخلفه عن المرضى نقص وشناعة فى ذاته نعم تخلف المراد عن الارادة
نقص عندنا لكن الرضاء لا يستلزمه وقيل ان للمعتزلة ان يقولوا ان الارادة التفويضية
هو الامر والنهى ولا شك ان مخالفة الامر والنهى لا يستلزم نقصه ولا مغلوبية اجماعا
انتهى وفيه ان الامر عندهم هو الارادة فيلزمهم النقص نعم لو كان الامر بمعنى طلب
المأمور به سواء كان مرادا او لا لتم ما ذكر لكنه ليس كذلك عندهم بالامر بالمعنى المذكور
هو المعتبر عندنا قال الشارح افعال اختيارية شامل للكف عن المعصية فيكون
طاعة والكف عن الطاعة فيكون معصية قوله يثابون بها وصف وصف الافعال
مغو كالدليل على كونها اختيارية ولذا لم يقل او لا يثابون ولا يعاقبون حتى يشمل
الافعال المباحة لانها كالافعال الطبيعية والاضطرارية فى عدم الثواب والعقاب
فنسبة الفعل الى العبد اما بسبب انه بخلقه كما هو عند المعتزلة واما بسبب ان
لقدرته دخلا فيه كما هو عند الاستاذ واما بسبب انه بكسبه كما هو عند الاشاعرة
واما بسبب ان كونه عبادة ومعصية بقدرته كما هو عند القاضى واما عند الحكيم فبفعل

والرضاء لا يوجد بدون تعلق الارادة

العبد بقدرته بايجاب ويمتنع التخلف عن قدرته واما عند الجبرية فلا فعل له
اصلا فقوله وللعباد افعال رد على الجبرية وقوله اختيارية رد على الحكيم لكن
خلاف الجبرية لا يختص بما يثاب ويعاقب عليه بل يشمل المباح والمكروه وا
وافعال سائر الحيوانات ايضا ثم الجبرية بالتحريك خلاف القدرية والتسكين
لحن كما فى القاموس وفيه انه بالتسكين على ما هو الصواب والتحريك للازدوا ج
وقوله ولا قصد اى لا تأثير لقصده والقصد خلق فيه من غير اختياره والا فانكار
القصد مكابرة صريحة وقوله حركة البطش من اضافة المسبب الى السبب كاضافة
الحركة الى الارتعاش الا ان البطش علة غائية والارتعاش منشأ الحركة وسبب حامل
قوله ونعلم ان الاول باختياره اى تابع للاختيار واقع على نهجه وانه متمكن من
تركه وان الثانى ليس على وفق اختياره وانه غير متمكن من تركه والعلم بهذا
القدر ضرورى واما وجوده هل هو بتأثير قدرته وارادته او لا بتأثير شىء منها
سوى مقارنتهما اياه فللبداهة معزولة هناك فلا بد فيه من امر آخر من دلالة العقل
او النقل ثم للجبرية ان يقولوا الفرق وجهه لعدم الاطلاع على اسباب حركة البطش
بخلاف الارتعاش حتى لو علم ان الكل بخلق الله تعالى لم يلتفت الى الفرق ولهم ايضا
ان يقولوا ان الثواب والعقاب ليس بالاستحقاق بل الثواب فضل من الله والعقاب
عدل منه وانه لا يسأل عما يفعل وكذا الحال فى عدم صحة التكليف فلا وجه لتسليمه بناء
على عدم صحة تكليف الجماد ومنع لزوم عدم ترتب الاستحقاق بناء على ذلك لانه ايضا
مثله وكذا ايراد على عدم صحة اسناد الافعال بقتضى سابقية القصد والاختيار ان الا
الاقتضاء وجهه وان الحق لا مدخل لوضع الاسناد فى ذلك الاقتضاء وانه عائد الى التفرقة
البديهية وتبادر الافهام اليه نظرا الى ظاهر الحال والا فلا فرق للوضع بين قام وطال
فان كلا منهما موضوع للحدث والنسبة والزمان لا غير وانما فهم القصد لتوهم
القصد فى شان بعض الافعال فالقول بان وضع الفعل للقصد مبالغة اى باب
اللغة الذين ليسوا من ارباب التحقيق قوله والنصوص بالنصب عطف على كونه

المتكلم في قوله لانا كما انه تنفى عطف على تفرق فقد عطف الادلة السمعية على
العقلية ووجه دلالة الاية الاولى على القدرة والقصد والاختيار اسناد العمل اليهم
وجعلهم عاملين ووجه دلالة الاية الثانية انه علق فعلهم بمشيتهم وهذا
لا يكون بدون القدرة والقصد والاختيار ولو رفعت النصوص العقلية ليكون
المعنى والنصوص القطعية تنفى عدم الصحة اللازمة لعدم الفعل للعبد لصح
وكان دليلا على بطلان التالي فالاية الاولى تدل على صحة ترتب الاستحقاق على
اعمالهم واسنادها يقتضى سابقية القصد والاختيار والثانية تدل على صحة
التكليف لانه للتهديد على الكفر ولا تهديد بدون التكليف وعلى صحة اسنادها
يقتضى سابقية القصد والاختيار **قوله** بعد تعميم ارادة الله آه هذا سؤال والذى
سبق ذكره منا انه يلزم ان لا يصح تكليف مستقر ربانى ومدارهما على ان تعلق
ارادة الله وعلمه باحد الضدين يجعله واجب الوقوع فيمتنع وقوع ضده الآخر والفرق
بينهما ان ذلك اعتراض على كونه خالقا لافعال العباد بقضائه وقدره بانه
يلزم تكليف الكافر بالايمان لان ضده اعنى الكفر واقع بارادته فيكون واجبا فالايمان
ممتنعا والتكليف به غير جائز واما هذا فاعتراض على كون العبد مختارا فى فعله
بان طرف الواقع واجب الوقوع بتعلق علمه وارادته فيكون الطرف الآخر واجب
الارتفاع والمختار يجب ان يكون متمكنا من الفعل والترك ولا تمكن مع الوجوب
والامتناع وحاصل جوابهما منع مدارهما فان تعلق الارادة وعلمه فى الازل بان العبد يفعل
باختياره فعلا مخصوصا فيما لا يزال لا يجعله واجب الوقوع ولا ضده ممتنع الوقوع فسقط
الاعتراضان وقيل ان السؤال الاول ابطال لتعميم الارادة بلزوم الجبر وهذا اثبات
الجبر على مدعى التعميم وبينهما فرق بين وقيل ان الاول بيان الجبر بالنسبة الى الموجود
فقط وهذا بيانه بالنسبة الى كل ممكن وقيل ان الاول سؤال من طرف المعتزلة ومورده
قوله والله خالق لافعال العباد والثانى سؤال من طرف الجبرية ومورده قوله وللعباد
افعال اختيارية وقيل ان الاول منشؤه هو الارادة فقط والثانى منشؤه هو

مجموع

مجموع الارادة والعلم **قوله** ينبغى الامتناع انقلاب علمه جهلا وامتناع تخلف مراده
عن ارادته كما هو المذهب وكذا الحال فى الامتناع وكلامه مبنى على ان العدم مقدور
كما ذهب اليه البعض **قال المولى الخيالى** وهو مذهب الاشعرى قال فان الله اجرى
عادته بان العبد اذا صرف قدرته وارادته الى الفعل اوجده عقيب ذلك من غير ان
ان يكون لقدرته وارادته تاثير فى وجوده فذلك الفعل مخلوق لله ومكسوب للعبد
والمقدور الواحد داخل تحت القدرتين بجهتين مختلفتين كما سيجئ تحقيقه **قوله** بلا
ايجاب قال فى القواعد العقائد لان المذهب الحكماء والمعتزلة ان الله يوجب للعبد
القدرة والارادة وهما يوجبان وجوب المقدور وقال فى شرح التجريد وذهب الحكماء و
المعتزلة الى انها واقعة بقدرة العباد على سبيل الاستقلال بلا ايجاب بل اختيار
ولم يفهم من كلام المحشى الفرق الظاهر ايضا بين المذهبين المذكورين لان عدم الايجاب
انما هو بالنسبة الى نفس القدرة واما مع تمام شرائط من الارادة وغيرها فليس الا
الايجاب وهو لا ينافى الاختيار بالنسبة الى ذاته الا ان يقال الفرق بينهما ان خلق القدرة
والارادة فى العبد على سبيل الاختيار عند المعتزلة على سبيل الايجاب عند الفلاسفة
فتامل **قوله** مذهب المعتزلة اى هو ظاهر كلامهم وليس تحقيق مذهبهم فان التحقيق
انه تعالى فاعل الحوادث كلها وان للمراتب شروطا معددة لافاضة المبدا فان الكل
متفقون على صدور الكل منه وان الوجود معلول له على الاطلاق وانت تساهلون فى
مقالتهم وما نقل عن افلاطون من ان العالم كرة والارض مركز والافلاك قسى والحوادث
سهام والانسان هدف والله الرامى فاين المفر يشعر بذلك ذكره الدوانى **قوله** والمروى
عن امام الحرمين هذا القول وان اشتهر من الامام فى الكتب الا انه خلاف ما صرح به
فى الارشاد ذكره فى المقاصد كما مر **قوله** على انه يؤثر فى اصل الفعل ان اراد ان
قدرة العبد غير مستقلة بالتاثير واذا انضمت اليها قدرة الله مستقلة بالتاثير
بتوسط هذه الاعانة على ما قرره البعض فقريب من الحق وان اراد ان كلا من
القدرتين مستقلة بالتاثير فباطل لما سبق من بطلان التوارد وكذا فى شرح المقاصد

قوله كما في لطم اليتيم فانه ذات اللطم واقعة بقدرة الله وكونه طاعة ان اريد التاديب
او معصية ان اريد الايذاء بقدرة العبد والظاهر انه لم يرد ان قدرة العبد مستقلة في خلق
وصف الطاعة والمعصية والا لزم عليه ما الزم على المعتزلة بل اراد ان لقدرة العبد مدخلا في
ذلك الوصف فهو بالنسبة الى العبد طاعة ومعصية ذكره الدواني وفيه ان
هذه الصفات امور اعتبارية لازمة لفعل العبد باعتبار موافقته لما امر الله او مخالفته
له فلا وجه لجعله اثر القدرة قوله والحق يعني ان قوله وللعباد افعال لا يصدق
الا على هذين المذهبين لما عرفت سابقا ان قوله افعال رد على الجبرية وقوله
اختيارية رد على الحكيم وكذا فيه رد على القاضي اذ للعباد عنده اوصاف الافعال لا
نفس الافعال قوله الا ان بعض الادلة وهو قوله ولانه لو لم يكن للعبد فعل اصلا لما
صح تكليفه ولا ترتب استحقاق الثواب والعقاب على افعاله قال المولى الخيالي من ذكره
وهو ان ترتب الثواب والعقاب امر عادي كترتب الاحراق عقيب مماسة النار فلا
يسئل عن لميتها كما لا يسئل عن لمية الاحراق عقيب مماسة النار وقيل ان الكلام ههنا
في ترتب استحقاق الثواب والعقاب لا في نفسهما فافهم وقد يرد على الجبرية اي كما يرد
على الجبرية بعدم صحة التكليف يرد فائدة التكليف والدعوة والبعثة والتاديب
لان فائدة التكليف طلب الفعل والترك ولما لم يكن من شأن العبد الفعل صار
التكليف بلا فائدة ولا يرد هذا على الاشعري بانه لو لم يكن لقدرة العبد تاثير
في الافعال لم يفد التكليف لجواز ان يكون التكليف داعيا لاختيار الفعل وصرف
القدرة والارادة اليه فيخلق الله عقيبه عادة وباعتبار ذلك الاختيار المترتب على الداعي
يصير الفعل طاعة اذا وافق لما دعاه الشرع ومعصية اذا خالفه ويصير علامة
للثواب والعقاب كذا في شرح المقاصد قوله هذا بيان للجبر ثم المقصود منه دفع توهم
التكرار وحاصل الدفع ان هذا بيان للجبر بالنسبة الى كلما يمكن العبد من الفعل
والترك حيث عمم وقال اما انه يتعلق بوجود الفعل او بعدمه وما مر بالنسبة الى
الكفر والفسق مع انه فصل في السؤال والجواب ههنا بايراد السؤال الثاني مع الجواب

ونصيره في خالص حقه منه

اي لولا المانع منه

عنه

عنه بالمحل والنقض ما لم يفصل في ذلك المقام فلا تكرار وقد سبق الاقوال في دفعه ثم ذكر
ثم جعل الكفر والفسق من الافعال الموجودة مبني على العرف او على اتصاف العبد بهما
في الخارج لانهما عدميان لا تحقق لهما في الخارج قوله وكذا الحال في الامتناع اي في
لزوم انقلاب علمه جهلا لا في تخلف المراد عن ارادته قوله وانت خبير يعني ان تعميم
ارادة الله ليس بالنسبة الى الموجودات لان اعدام الحوادث ازلية فلو كانت مسبوقة
بالارادة لكان حادثة لان اثر الارادة حادثة على ما هو المتفق عليه بين الجمهور
فتعميم الارادة بالنسبة الى جميع الممكنات محل بحث قال في شرح المواقف
العدم ليس اثرا مجعولا للقادر كالوجود بل معنى اسناده اليه انه لم يتعلق مشيته
بالفعل فلم يوجد الفعل لان اسناد العدم الى القادر يقتضي حدوثه كما في الوجود فيلزم
ان لا يكون العالم ازليا واجيب بانا لا نسلم كون اثر الارادة حادثا البتة لجواز تقدم الوجود
على العدم كتقدم الايجاد على الموجود ولو سلم فيجوز الارادة حتى يشمل ابقاء الشيء على
العدم وفيه ان المنع الاول وان كان مخلصا عن هذا الاعتراض لكنه مناف للاستدلال
على حدوث العالم بكونه تعالى فاعلا مختارا وكذا المنع الثاني مدفوع لان الابقاء على
العدم هو الايقاف بالعدم في الزمان الثاني فاذا لم يكن العدم اثر الارادة
فجميع الازمنة على السواء فالحق ان بقاء الشيء على العدم مستند الى بقاء عدم
مشية الفعل وغاية ما يتكلف ان العدم كالوجود مرتبط بارادته تعالى لكن ارتباط
الوجود بوجودها وارتباط العدم بعدمها قوله في الحديث المرفوع وهو ما اضيف
الى النبي عليه السلام خاصة من قول او فعل او تقرير قوله وما لم يشأ لم يكن اسند
عدم الفعل الى عدم المشية لا الى مشية العدم كذا نقل عنه قوله وعدم العلة وفيه خطر
وجه آخر لعدم كون العدم اثر الارادة لانه لو كان الارادة علة له وعدم الارادة ايضا
علة له يلزم توارد العلتين المستقلتين على معلول واحد ثم قوله والمعتزلة
انهم لما كانوا قائلين ان تخلف المراد عن الارادة اذا كانت متعلقة بفعل غيره جائز لانها
ارادة تفويضية يجوز تخلف المراد عنها عندهم من غير نقص لم يتوجه السؤال

عليهم بان تعميم ارادة الله لافعال العباد يستلزم الجبر لانهم لا يقولون انها اذا تعلقت
الارادة بالوجود يجب والا يمتنع بل يمكن وجوده وعدمه لان التخلف ممكن واما سؤال
تعميم العلة فمتوجه على اكثرهم فان تخلف المعلوم عنه يستلزم الجهل وهو نقص واني
يقولنا على اكثرهم لان ابا الحسين وان قال بتعميم العلم لكنه يقول انه تع يعلم الاشياء
قبل وقوعها فعنده لا يتصور الجبر بالنسبة الى العلم ايضا قال الشارح واجبا او ممتنعا
ضرورة ان الله اذا علم في الازل ان العبد يختار في لا يزال فعلا معينا فيتصف به
فهذا الاختيار والاتصاف المتفرع عليه لابد من وقوعهما فيما لا يزال اذ لو كانا متغيرا
فيه لكان علمه تع متعلقا بانتفائهما لان العلم تابع للمعلوم مطابق له فتعلق
علمه بوجود شيء يستلزم وجوده استلزام المسبب للسبب لا عكسه حتى يرد عليه
انه لا مدخل للعلم في وجود الحادث وكذا اذا تعلق ارادته بوجوده لابد من وجوده
بناء على امتناع التخلف قوله محقق للاختيار فلا يكون فعل العبد كحركة الجمادات
قوله وايضا آه لان افعال الاختيارية بالاتفاق بين المليين مع الدليل جلد فيها تعم
فانها معلومة له ومرادة له وهو في الازل فيكون وقوعها واجبا وانتفاؤها ممتنعا فلا
فلا يتوقف الجبر بانها على ازلية تعلق الارادة قوله مستقلتين ولا تحت مستقلة
وغير مستقلة والا لم يكن المستقلة مستقلة واكتفى بالمستقلتين لان الدخول تحت
مستقلة وغير مستقلة وقوله تحت مستقلتين وهما المستقلة ومجموع المستقلة
وغير المستقلة وهذا السؤال انما يتوجه على من لم يجعل فعل العبد تحت مجموع القدرتين
القدرتين كالاستاذ والقاضي ذكره العصام طريق الصواب منهما يوافقانه لكن
الاظهار من الجنبة المذكورة اي هو يخلق الله الاهتداء وليس بعد ورالرسول قوله والمعنى
اي المستعمل فيه لفظ الهداية في الاغلب هو الدلالة الموصلة عند المعتزلة وكذا الحال
في قولنا وعندنا الدلالة على طريق آه فلا ينافي ما ذكره المصنف من انه حقيقة
في خلق الاهتداء فانه المراد الظاهر فيما ينسب الى الله قال المولى الخيالي فوات مقابلة
الاضلال للهداية مع ان المفهوم من الايات والاستعمالات وجود المقابلة بينهما

ولا

ولا مقابلة بين بيان طريق الحق وبين وجدان الخلق العبد ضالا او تسمية قوله واما
ثمود فالمعنى الخ واما ثمود فدعوناهم الى طريق الحق واوضحنا لهم سبيل الرشد فاستحبوا
العمى الى الكفر على الهدى اي الايمان لانه لا معنى لخلق الهداية فيهم واستحبابهم الكفر
لان استحبابهم كناية عن عدم اهتدائهم فيكون الحاصل انا خلقنا فيهم الهداية فلم يكونوا
مهتدين فلا معنى له قوله ويحتمل آه فعلى هذا يكون استحبابهم العمى كناية عن الارتداد
بعد حصول الهداية فيكون الهداية حقيقة لا مجازا قوله وايضا الناس مختلف في
الهداية فبعضهم مهتد وبعضهم ليس كذلك وبيان الطريق عام لا اختلاف فيه
في وجود الانتفاع به فلا يصح تفسيرها به قوله فلان مهدي اي يمدح به العرف
ولا يمدح بكونه مبينا له الطريق لانه لا يستلزم الحصول ولا مدح الا بالحصول اي
حصول الانتفاع قوله وما يقال يعني ان البيان وان لم يستلزم حصول الهداية الا
انه يفيد الاستعداد التام لحصولها وهو فضيلة في نفسه فالمدح يكون باعتبار
ذلك الاستعداد مدفوع بان الاستعداد التام المقرون بعدم الحصول مذمة فضلا
عن ان يكون مدحة وحاصل قوله وفيه بحث انهم لم يعتبروا في معنى الهداية عدم حصول
الانتفاع بل اعتبروا حصول الاستعداد مع قطع النظر عن عدم الانتفاع بوجوده
والاستعداد لنفسه فضيلة ومدحة والمذمة راجعة الى عدم حصول الانتفاع وهو
غير معتبر قوله احق الفضائل وقول النبي عليه السلام ويل للجاهل مرة وللعالم
مرتين يعني لترك العمل ومخالفة العلم فيرجع الى الترك والمخالفة لا لنفس العلم
وكذا الحال في قوله هل يستوي الذين يعلمون والذين لا يعلمون في وجه
قوله نعم التمكن يعني تمكين انه تعالى في دفع ما يقال ان التمكن والاستعداد في
عام للكل فلا يناسب المدح بقوله فلان مهدي وكونه تاما او غير تام امر مبهم غير
معين قدره فلا يمدح باعتباره قال المولى الخيالي ولقولنا اهدنا يعني تغيير
الهداية ببيان الطريق غير صحيح لان طلب الهداية يتحقق بشهادة الآية
والحديث والطلب يقتضي عدم حصول المطلوب لبطلان طلب الحاصل فيلزم ان لا يكون

قوله وبالضرورة ١٢

انتقل الى الورقة الثانية عشر

المعنى

ثم هنا متعلقة بالورقة التاسعة والعشرين الاتية قوله طريق الصواب ٢٩

البين حاصلا هف قوله ينافي التفسير بالخلق تنزع على التمسك بالاية انه ينافي التفسير بخلق الاهتداء ايضا لان الاهتداء حاصل لهم والطلب يقتضي عدم حصوله فلا بد من الصرف عن الظاهر والحمل على المجاز اما على زيادة البيان كما يقوله المعتزلة او على التثبيت والدوام كما يقوله اهل السنة فلا يصح التمسك بها ولا يرد هذا على الحديث كما لا يخفى قوله يمكن ان يقال نع وقع اي ذكره المنلا خ مخالف لما هو المشهور ان المشهور هو المعنى اللغوي والعرفي وما ذكره الشيخ هو المعنى الشرعي اعلم ان الالفاظ المذكورة في القرآن والحديث منها حقيقة شرعية كالصلوة والايمان والهداية بمعنى خلق الاهتداء ومنها حقيقة لغوية او عرفية ومنها مجاز شرعي او لغوي او عرفي على ما علم في التفاسير وكتب المعاني واعلم ان قوله يضل بها من تشاء وتهدي من تشاء وامثاله راجعة الى خلق الاعمال عند اهل السنة بناء على انه هو الخالق وحده وقالت المعتزلة انه تع لو خلق فيه الهدى والضلال لما صح منه المدح والثواب والذم والعقاب فحملوا الهداية على الارشاد الى طريق الحق بالبيان ونصب الادلة والاضلال على الاهلاك والتعذيب والتسمية والتلقيب بالضال والوجدان ضالا ثم الهدى قد يكون لازما بمعنى الاهتداء اي وجدان الطريق يوصل الى المط ويقابله الضلال اي فقدان الطريق الموصل وقد يكون متعديا بمعنى الدلالة على الطريق الموصل ويقابله الاضلال بمعنى الدلالة على خلافه وقد يستعمل الهداية في معنى الدعوة الى الحق كما في قوله تع واما ثمود الخ وبمعنى الاثابة كما في قوله في الهها جرين سيهديهم ويصلح بالهم قال الشارح الاصلح للعبد اي في الدين عند المعتزلة بصرة وفي الدنيا والدين عند معتزلة بغداد وفي المواقف ما هو الاصلح للعبد في الدنيا لكن الحكاية المشهورة في الزام الجبائي تدل على خلافه ولعل لفظ الدنيا سهو عن الناسخ ذكره العصام قوله المعذب في الدنيا بانواع الالام وفي الاخرة الخلود في الجحيم فان العدم اصلح له من الوجود ثم اماتته او سلب عقله قبل التكليف فان

اماتته

قيل

قيل الاصلح له الوجود والتكليف والتعريض للنعيم المقيم لكونه اعلى منزلتين قلنا فلم يفعل ذلك لمن مات طفلا نا فان قيل الله علم انه لو عاش ضل واضل قلنا فلم يمت فرعون وهامان وغيرهم من الضالين مضلين اطفالا وكيف لم يكن منع الاصلح عمن لا جناية له لاجل مصلحة الغير سفها قوله ولما بقي في قدرة الله مع ان قدرة الله غير متناهية فتأمل وفيه ان مصالح العباد تجدد يوما فيوما قوله يكون محض عدل وحكمة وان خفي علينا وجه الحكمة في بعضها فاذا ترك فعلا يظن انه اصلح بحال عبد من عبيده فله فيه حكمة بالغة وليس ذلك له لقصوره في الكرم او لعدم رعاية مقتضى العدل والحكمة اذ ليس فيه منع لحق احد فلا يتوهم في ذلك بخل او جهل وسفه او ظلم وهذا الجواب من الشيخ الزام لهم في وجوب الاصلح بالنسبة الى كل احد بعد تسليم حكم العقل بالتحسين والتقبيح فلا يرد ان فيه التزاما بوجوب الاصلح في الجملة قوله ليت شعري مصدر شعرت بالشيء بالفتح الشعر بالضم بمعنى فطنت له وخبر ليت ههنا واجب الحذف بلا سد مسده اذا كان مقارنا بالاستفهام اي ليت علمي بما سئل عنه بهذا الاستفهام حاصل وقد يحذف الاستفهام ايضا وذكر ابن الحاجب ان الاستفهام قائم مقام الخبر ورد بان الاستفهام في المعنى مفعول المصدر فكيف يقع خبرا عنه قوله وميل الى الفلسفة بل هم يتشبثون باذيالهم والعوار بفتح العين وقد يضم وهو العيب كما في الصحاح قال المولى الخيالي اذ لا اصلح له اي الانفع له في الدين سواء اعتبر جانب علم الله اولى وقوله بل الاصلح له اي الانفع له في الدين الوجود والتكليف والتعريض للنعيم المقيم اي التمكين منه لكونه اعلى المنزلتين وقوله وان اعتبر جانب علم الله يعني ان الجواب المذكور على راي من لم يعتبر جانب علم الله في الانفع وقال ان من علم الله منه الكفر يجب عليه تعالى الايمان كما هو مذهب معتزلة بصرة واما اذا اعتبر في الانفع جانب علم الله كما هو مذهب الجبائي ومن تبعه فيكون الاصلح في حق الكافر الفقير عدم الخلق او الاماتة او سلب العقل اظهر وعدم ورود الكلام المذكور اجلى

فكون الاصلح

واما معتزلة بغداد فقالوا معنى وجوب الاصلح وجوب الاوفق للحكمة ولا يرد عليهم شيء

قوله فانهم قالوا يعني ان المنة لا تكون الا في الاختيارية واذا كان الاصلح واجبا

على الله بحيث يستحيل تركه منه لاستلزامه البخل ونحوه المحال على ذاته يكون لازما

لذاته ولا يكون له فيه اختيار فلا معنى للمنة في مثله ولا معنى لطلبه اذ لا يمكن تركه و

انما قيد الاصلح المقدور بغير المقدور لانهم قالوا الاصلح المقدور المفضي غير واجب على

الله بل يجب تركه كابقاء الطفل والتكليف فانه وان كان اصلح له في الدين الا انه مفض

اذ لو كلف يحتمل ان يطغى فيقع في العقاب الاكبر قوله يستوجب المنة فان قيل المنة

مذمومة شرعا وعقلا قال الله تعالى لا تبطلوا صدقاتكم بالمن والاذى فكيف يستوجبها

من جهتها قلنا المذمومة ما يكون على سبيل التوبيخ واما ما يكون على سبيل التنبيه لئلا

يقع في الكفران فغير مذموم ثم قوله الاب المشفق نقض اجمالي والمنة انما يعد باحسانه

على من احسن اليه على ما ذكره البيضاوي وقوله انما وجدت اي الافعال الاختيارية

من الاب واما نفس الشفقة فالمنة فيها لله تعالى لا للاب المشفق قال المولى الخيالي فتركه

لا يخل بالحكمة لان ترك الكريم الحكيم العليم بالعواقب محض حقه لا يكون خاليا عن

المصلحة وان لم يكن اصلح بالنسبة الى العبد واما الاصلح فغير واجب عليه لانه محض حق

الله فيجوز ان يفعله وان لا يفعله رعاية لمصلحة اخرى فلا نسلم لزوم البخل والسفه قوله

قيل عليه يعني ما ذكرتم من جواز ترك الاصلح لاقتضاء الحكمة موافق لمذهب المعتزلة

فليس بخارج يعني ان عدم المغفرة وان كان اصلح للكفرة جزاء بما كانوا يعملون لكن ان

تغفر لهم وترك ما هو الاصلح لهم فيجوز لانه لا يكون خلاف مقتضى حكمتك قوله

وجوابه اي كلام الزمخشري لا يدل على ان عدم المغفرة اصلح حتى يكون المغفرة ترك الاصلح

للحكمة ووجوب عدم المغفرة عندهم لا يدل على كونه اصلح بل يجوز ان يكون لاجل استحقاق

الكفر عندهم العقاب على ما هو مذهبهم من وجوب عقاب العاصي واثابة المطيع

على الله ولو سلم كون عدم المغفرة اصلح بمعنى كلام الزمخشري انه على تقدير وجود

المغفرة لهم يكون ذلك هو الاصلح فلا يلزم جواز ترك الاصلح والا يلزم من ذلك

ولا يلزم من ذلك صح

ان

ولو علم هو مخالفة صح

ان يكون المغفرة في نفسه اصلح لان كونه اصلح موقوف على وقوعه المحال في حق الكفار عندهم

فيجوز ان يستلزم المحال المحال ولو سلم ان الاصلح على تقدير المغفرة ايضا عدم المغفرة فلا

نم انه يلزم جواز ترك الاصلح لان تجويز ترك الاصلح الذي هو عدم المغفرة على تقدير المحال

الذي هو ان يغفر الله لهم لا ينافي كون ذلك الترك محالا في نفسه فان مغفرة الكفار محال على

الله عندهم وترك الاصلح الذي هو عدم المغفرة معلق به والمعلق بالمحال محال ولو سلم جميع ما

ذكر فالكلام مع جمهور المعتزلة لا مع الزمخشري قوله ههنا بحث اي في جواب الشارح

بحث حاصله ان ترك ما فيه الحكمة مع عدم الحكمة في الترك بخل او سفه او جهل

فيجب رعاية الحكمة وحاصل الجواب ان المراد نفي الوجوب في الخصوصيات على ما تقول له

المعتزلة من وجوب اللطف وعقاب العاصي وثواب المطيع والعوض على الالام

والاصلح قال المولى الخيالي ثم ليت شعري الى قوله مذهب الفلاسفة حيث قالوا يصح

صدور العالم وتركه بالنظر الى ذاته تعالى لكن يجعلون طرف الفعل لازما لذاته لاشتماله على المصالح

فيلزم على هذا المعنى للوجوب عند المعتزلة رفض قاعدة الاختيار والميل الى

الفلسفة الظاهر العوار لان هذا الوجوب بعينه هو الوجوب عند الفلاسفة واما

نحن معاشر اهل السنة فلا نقول لاستحالة تركه ما يقتضيه الحكمة ولا باستلزامه نقصا

لجواز ان يكون في تركه مصلحة وان لا نطلع عليها قوله الى العناية الازلية وهي علمه تعالى

بوجه النظام الاكمل في الازل وهو مستتبع لفيضان الخير والوجود منه تعالى من غير انبعاث

قصد وطلب من الاول الحق تعالى ذكره الشيخ الرئيس قوله ولهذا اي لاجل ان

الوجوب بهذا المعنى راجع الى مذهب الفلاسفة اصطلح متاخرو المعتزلة وقالوا

ان معنى الوجوب عليه تعالى انه لا يكون شيء من طرفي الفعل والترك لازما لذاته

حتى يكون رجوعا الى الفلسفة كما في العاديات آه قوله واجب اي على ما قاله

متاخرو المعتزلة اذ مصطلح ان الله تعالى لا يتركه على سبيل جري العادة وليس

ذلك من الوجوب في شيء بل اطلاق الوجوب عليه مجرد تسمية واصطلاح قوله

والعجب اي العجب من متاخري المعتزلة انهم لا يجعلون ما اخبر به الشارع من افعاله

مطلب السمعيات عذاب القبر

من مجيئ القيامة والحشر والصراط والميزان ونحو ذلك واجبا عليه مع قيام الدليل
وهو اخبار الشارع على انه يفعله البتة فان معنى الوجوب الذى اعتبروه متحقق
في تلك الافعال كما هو متحقق في الامور التى اوجبوها عليه تعالى من الاصلح واللطف
والثواب والعقاب والعوض على الآلام بزعمهم مع انهم لا يجعلون تلك الافعال
واجبة عليه تعالى **قوله** لانه المالك على الاطلاق فلا يتوجه اليه الذم اصلا بل هو المحمود في كل
افعاله وله التصرف كيف يشاء والله الموفق **قال الشارح** من لا يريد الله تعذيبه اى
وان مات بلا توبة على ان التائب من الذنب كمن لا ذنب له وورود الاستعاذة
من عذاب القبر يدل على ان من العصاة من لا يريد الله تعذيبه فعدم عذاب الابرار اولى
قوله بما يعلمه الله ويريده متعلق بكل من العذاب والتنعيم وفيه اشارة الى ان كلا
منهما غير متعين وانما صرح بعض النصوص بالبعض كقوله فاما ان كان من المقربين
فروح وريحان وورد انه جعل في قبر الكافر تسعة وتسعون تنينا تنهشه وتلدغه ووجه
بعضهم هذا العدد بانه لاعراضه عن تسعة وتسعين اسماء الله تعالى **قوله** وسؤال منكر و
نكير وفيه رد على الجبائى وابنه والبلخى حيث انكروا التسمية الملكين منكرا ونكيرا وقال
انما المنكر ما يصدر عن الكافر عند تلجلجه اذا سئل والنكير انما هو تقريع الملكين وانما
ما سيأتى من الحديث وهو مروى عن النبى عليه السلام رواه ابو هريرة كما في حسان المصابيح
وكان النكير اهيب من المنكر حيث بالمصدر فان النكير بمعنى الانكار وهى جنس
والا فلا يمكن ان يسأل في ساعة امواتا كثيرة في اطراف العالم اذا اتفق موتهم
في ساعة ولا يبعدان يكون تنكيرها اشارة الى ما قلنا **قوله** قال السيد والمقصود منه
اثبات اثبات السؤال على الاطلاق ولذا اطلق في المتن وبحذف الشارح ان بعض
الاشاعرة رد على ان الشهيد لا يسئل في قبره **قوله** امور ممكنة ليس على امتناعها
دليل عقلى كما زعمه المنكرون حتى يجب تاويل النصوص الظاهرة التى اخبر بها الصادق
ولا ينحى في الاخبار والصادق اما النبى عليه السلام لان القرآن يعلم من جهة و
واما الله تعالى لان ما اخبر به النبى عليه السلام انما هو وحى يوحى ولم يوجد نص معارض

ونك

ولا دال على ما نطقت به النصوص لان ماله معارض ليس نصا في التحقيق ثم وجه الدلالة
في الاية الاولى عطف عذاب يوم القيمة على عرضهم على النار فيكون في القبر وفي الثانية
الفاء الدالة على التعقيب **قال الشارح** وانكروا عذاب القبر اختلف الناس
فيه فانكره قوم بالكلية واثبته آخرون ثم منهم اثبت التعذيب وانكروا الاحياء
وهو خلاف العقل ومنهم من لم يثبته بالفعل بل قال تجتمع الالام في جسده فاذا
حشر احس بها دفعة وهذا انكار للعذاب بالحقيقة ومنهم من قال باحيائه من غير اعادة
الروح ومنهم من قال بالاحياء واعادة الروح معا ولا ينبغى ان ينكر لانه من اخفى النار
في الشجر الاخضر قادر على اخفاء العذاب قال الامام الغزالى ما ملخصه ان لك ثلث
مقالات في التصديق بامثال هذا احدها وهو الاسلم ان تصدق بان الحية مثلا
موجودة تلدغ الميت ولكنا لا نشاهد ذلك فان هذا العين لا تصلح لمشاهدة
الامور الملكوتية والثانى ان تتذكر امر نائم فانه يرى في نومه حيث تلدغه وهو يتالم
بل يصيح ويعرق جبينه وقد ينزعج من مكانه والحية موجودة في حقه ولكنك لا تشاهدها
والثالث ان تعلم ان الالم في الحقيقة من الاثر الذى حصل من سم الحية فلو حصل مثل
من الاخلاق والصفات المهلكة الامها كالالم اللدغ من الحيات من غير وجود الحيات
ثم قال ان من الناس من لم يثبت الا الاول ومنهم من لم يثبت الا الثانى ومنهم من
لم يثبت الا الثالث لكن الحق ان كل ذلك في حيز الامكان والتصديق به واجب
ورب عبد يعاقب بنوع واحد منها ورب عبد يجتمع عليه النوعان او الانواع
الثلاثة فصدق به وبكل ما جاء النبى عليه السلام انتهى وذلك لان النفس تشاهد
فكما انها تشاهد في المنام صور الاشياء تشاهدها في اليقظة كذلك تشاهد في حال
الانخلاع امورا لم تكن تشاهدها في الحيوة ولذا قيل الناس نيام فاذا ماتوا انتبهوا
قوله والماء كون في بطون الحيوانات والمصلوب في الهواء تشبهات قويات
للمنكرين تحيرت الاصحاب في دفعها وجعلوا من احرق وذرى اجزاءه في الدنيا
في الرياح العاصفة شمالا وجنوبا وقبولا ودبورا اقوى منهما واعلم ان الحيوة

والجواب الاجمع ما ذكر استبعادات لاتنفى الامكان كسائر خوارق العادات
واذ قد اخبر الصادق بها لزم التصديق ولا نم اشتراط الحيوة بالبنية ولو سلم
فالمسئلة يجوز ان يكون للروح الذى هو جسم لطيف الاجزاء الاصلية الباقية ومن
قال بالقادر المختار المحيى المميت لا يستبعد توسيع الصندوق ولا حفظ الذرة
على صدر المتحرك وتجويز ما ذكرنا انما يكون سفسطة لو لم يخبر به الصادق واما ما
يقول الصالحية والكرامية من جواز التعذيب بدون الحيوة لانها ليست شرطا
للادراك وابن الراوندى من ان الحيوة موجودة فى كل ميت لان الموت ليس
ضد الحيوة بل هو آفة كلية معجزة عن الافعال الاختيارية غير منافية للعلم فباطل
لا يوافق اصول اهل الحق ثم قال اهل الحق ان فى الميت نوع حيوة قدر ما يتألم
ويتلذذ شهد بذلك الكتاب والاثار لكن توقفوا فى انه هل يعاد الروح اليه ام لا
وما يتوهم من امتناع الحيوة بدون الروح ممنوع وانما ذلك فى الحيوة الكاملة
التى يكون معها القدرة والافعال الاختيارية وقد اتفقوا على ان الله لم يخلق فى
الميت والافعال الاختيارية فلذا لم يعرف حيوته كمن اصابه سكتة ويشكل هذا
بجوابه لمنكر ونكير حتى قال ارجع الى اهلى فاخبرهم على ما ورد فى الحديث قال
المولى الخيالى لتقدم العقل لان اثبات الشرع موقوف على العقل فى اثبات
وجود الواجب وعلمه وقدرته ففى ابطال العقل بالنقل ابطال الاصل بالفرع
فيلزم بطلانهما جميعا فتدبر قوله يجب تاويله بالاستيلاء كما فى قوله قد
استوى عمرو على العراق من غير سيف ودم مهراق هذا عند من لم يقف
على قوله الا الله بل يصل بقوله والراسخون واما عند من يقف عليه فلا يجب
التاويل بل يفوض علمه الى الله ويصدق بان الكل من عند ربنا وهذا اسلم
والاول احكم وقوله ونحوه بان يكون الاستوى كناية عن الملك يقال استوى
فلان على السرير اذا صار ملكا وان لم يكن له سرير ذكره فى الكشاف قوله
احراقهم بالنار هذا تفسير باللازم لان الاحراق لازم لعرضهم على النار لان

عندنا غير مشروط بالبنية فلا يبعد الخلق الحيوة فى الاجزاء المتفرقة اما فى جميعها او
فى بعضها وان لم يبق جزءان مجتمعان اصلا قال العصام ولعل استبعاد المنكرين
ليس الا ما هو خارج عن عادته نوع من احياء مشاهد لنا وتعذيبه من غير ان
نعرفه فتشنيعهم بعد التامل فى عجائب الملك والملكوت وباستبعادهم
ذلك فى قدرة الله تعالى لا يتم فكيف يظن المصدقين بقدرة على الايجاد
والاماتة والنشور ذلك ثم الكلام معهم فى انه هل يصلح هذا الاستبعاد لترك
ظواهر احاديث متواترة المعنى انتهى وتحمل كلام الشارح على ما ذكره مجال
فتدبر قال فى شرح المقاصد تمسك المنكرون بالسمع والعقل اما السمع فقوله
تعالى لا يذوقون فيها الموت الا الموتة الاولى ولو كان فى القبر حيوة ولا مجال
يعقبها الموت اذ لا خلاف فى احياء الحشر لكان لهم قبل دخول الجنة موتتان لا موتة
واحدة وكذا قوله وكنتم امواتا فاحياكم ثم يميتكم ثم يحييكم ربنا امتنا اثنتين
واحييتنا اثنتين. ولو كان فى القبر احياء لكانت الاحياءات ثلثة فى الدنيا و
فى القبر وفى الحشر والجواب ان اثبات الواحد او الاثنين لا ينفى وجود الثانى او
الثالث ان التعليق باحد الحالين كاف فى المبالغة واثبات الاماتة والاحياء
بقوله ثم يميتكم ثم يحييكم يمكن حمله على جميع ما يقع بعد حياة الدنيا من الاماتة والا
حياء فى الدنيا وفى القبر وفى الحشر اذ لا دلالة للفعل على المرة واما قوله امتنا اثنتين
الاية فالاماتتان فى الدنيا وفى القبر وكذا الاحياءان وترك فى الاخرة لا
مغاير لان مقصودهم ذكر الامور الماضية واما الحيوة الثالثة فهم فيها فلا حاجة
الى ذكرها واما العقل فلان اللذة والالم والمسئلة والتكلم ونحو ذلك لا يتصور
بدون الحيوة والعلم والحيوة ولا حيوة مع فقد البنية وبطلان المزاج وربما يدفن
الميت فى صندوق او فى لحد ضيق لا يتصور جلوسه فيه على ما ورد فى الحديث
وربما يذر على صدره الذرة فترى بحالها فكيف يتصور عذابه وسؤاله وجوابه
وتجويز ذلك سفسطة وليس بابعد من تجويز حيوة كبير الميت وكلامه وتعذيبه

والاستثناء منقطع او متصل
على قصد المبالغة او على انقطاع
تعليقهم الجنة بالموت بمنزلة التعليق
بالمحال

ربما يجب فى ...

... بطل ...

ويجب

العرض في اللغة ببش اورد وكذا الحال في العرض الاساري السيف قوله قبل
ذلك اليوم بعد الموت لان الاية في حق الموتى والعذاب الكائن بعد الموت و
قبل يوم القيمة لايكون الا في القبر قوله للتعقيب من غير تراخ عقبه به احترازا عن
تاويله بان ازمنة الدنيا في جنب ازمنة الاخرة اقل قليل فلا استقلالها استعمل الفاء
فانه لا داعي اليه قوله انه سفسطة قيل انه روي ان بعض الاحجار والاشجار قد تكلم و
صدق محمدا عليه السلام وان بعض الاحجار قد صار يابسا حتى انقطع مادة حياته
من تلك وقود جهنم حيث ما سمع قوله وقودها الناس والحجارة والادراك على انه
يخلق في الاحجار والاشجار ادراكا يكون سببا لتلذذها وتالمها فكيف يكون سفسطة
انتهى ورد بان الحي ههنا ليس ما يعاد فيه الروح ويصدر عنه الافعال الاختيارية
بل ما يدرك الالم واللذة فاذا خلق فيه ادراكهما يكون حيا لا جمادا فتدبر قال الشارح
والبعث اعلم ان الاقوال الممكنة في مسئلة المعاد لا تزيد على خمسة الاول ثبوت المعاد
الجسماني فقط وهو قول اكثر المتكلمين النافين للنفس الناطقة والثاني ثبوت
المعاد الروحاني فقط وهو قول الفلاسفة الالهيين والثالث ثبوتهما معا وهو قول
كثير من المحققين كالحليمي والغزالي والراغب وابو زيد الدبوسي ومعمر من قدماء المعتزلة
وجمهور من متاخري الامامية وكثير من الصوفية فانهم قالوا الانسان بالحقيقة
هو النفس الناطقة وهي المكلف والمطيع والعاصي والمثاب والمعاقب والبدن يجري منها
مجرى الالة والنفس باقية بعد فساد البدن فاذا اراد الله حشر الخلائق خلق لكل
واحد من الارواح بدنا يتعلق به ويتصرف فيه كما كان في الدنيا والرابع عدم ثبوت
شيء منهما وهو قول القدماء من الفلاسفة الطبيعيين والخامس التوقف
في هذه الاقسام وهو المنقول عن جالينوس فانه قال لم يتبين لي ان النفس
هل هي المزاج فينعدم عند الموت فيستحيل اعادتها او هو جوهر باق بعد فساد
البنية فيمكن المعاد كذا في شرح المواقف قوله حق والحق هو البعث الجسماني
مطلقا واما انه بعد الانعدام بالكلية ثم يعاد او بتفرق اجزاؤه ثم تجمع فلا جزم

كان اسود

ان

سالكوتي

انه جواب المنع عن سؤال المنكرين فعلا ضباك
فكيف يكون بلا اعادة الروح فان الميت بنقيه
ارجع الى اهله فاخبرهم على ما ورد فكيف
يكون امرا و بالحق قال لا تصدر عنه الافعال الا
اختيارية ولذا روي عن ابي حنيفة التوقف
في اعادة الروح والله اعلم
منه

فيه نفيا واثباتا فقوله بان يجمع آه في تفسير البعث اشارة الى ان الراجح عنده ذلك
لانه اراد انه يجب التصديق بالبعث هكذا قوله لان مرادنا سند لمنع صغرى ودليلهم و
تصويره بعث الموتى ممتنع لانه اعادة المعدوم واعادة المعدوم ممتنع وتقدير المنع
ان لا نم انه اعادة المعدوم لم لا يجوز ان يكون بجمع الاجزاء قوله لما ورد في الحديث فيه
ان البدن اذا جرد عن الشعر او تورم بعضه لا يكون بدنا آخر في العرف والشرع ثم ان
اعظم الضرس للانتفاخ لا بضم زائد والا لزم تعذيبه بلا شركة في المعصية وان رد
بان العذاب للروح قال المولى الخيالي انا اعيد الوقت الاول اي قال المنكرون لاعادة
المعدوم بعينه انه لو اعيد وقت الاول اي وقت الحدوث فيكون ذلك المعدوم مبدأ
لا معادا لان المعاد هو الواقع في وقت الثاني من وقت الحدوث والا اي وان لم يعد
الوقت الاول فلا يكون الاعادة للمعدوم بعينه لان الوقت من جملة العوارض
المشخصة للشيء فانا نعلم بالضرورة ان الموجود مع قيد كونه في هذا الزمان غير الموجود
مع قيد كونه قبل هذا الزمان قوله واجيب اولا هذا جواب باختيار الشق الثاني ومنع
ان الوقت من المشخصات المعتبرة في الوجود الخارجي فان زيدا الموجود في هذه الساعة
هو بعينه الموجود قبلها وما ذكر من انا نعلم بالضرورة ان الموجود مع قيد آه امر وهمي والتغاير
الذي نحكم به الضرورة انما هو بحسب الذهن والاعتبار دون الخارج ولو كان الوقت من
المشخصات يلزم تبدل الاشخاص بحسب تبدل الاوقات ضرورة ان تبدل المشخصات
يستلزم تبدل الاشخاص وحكي ان هذا البحث وقع لابن سينا مع احد تلامذته وكان
ذلك التلميذ مصرا على ان هذا الوقت من العوارض المشخصة فقال ابن سينا
ان كان الامر كما تزعم فلا يلزمني الجواب لاني غير من باحثك وانت ايضا لم تغير من لما
يباحثني فتنبه التلميذ وعاد الى الحق واعترف بان الوقت ليس من المشخصات
كذا في شرح المواقف قوله ان وقت الحدوث اي لا مطلق الوقت فلا يلزم تبدل
الاشخاص بحسب تبدل الاوقات لعدم تبدل وقت الحدوث قوله كلام على السند و
هو قوله والا يلزم تبدل الاشخاص آه فلا يفيد المعلل لبقاء المنع المجرد وهو قوله لا نم

ان الوقت المشخصات الخارجية بحاله قوله مدفوع بانه لا يجوز ان وقت الحدوث
من جملة المشخصات المعتبرة فى الوجود لان المعتبر فى الوجود الخارج ما لا يتصور
الوجود بدونه ووقت الحدوث ليس كذلك فان الشئ موجود فى الزمان الثانى
مع انتفاء وقت الحدوث فلا يكون مشخصا فلا يضر عدمه فى حال البقاء قوله
وثانيا اى اجيب ثانيا باختيار الشق الاول وهو ان الوقت الاول معاد ايضا له
لكن لا نم قوله فهو مبداء لا معاد لان المبداء هو الوجود فى الوقت المبداء وهو
الذى لم يسبقه حدوث آخر والمفروض ان الوقت ههنا معاد ومسبوق بحدوث
آخر فلا يكون مبداء بل معادا فان كون الشئ مبداء باعتبار كونه غير مسبوق بحدوث
آخر وهذا غير متحقق فى المعاد ضرورة انه مع وقته مسبوق بحدوثه الاول وانى
قال فرضنا لان اعادة الوقت بعينه محال لانه يستلزم تخلل العدم بين الشئ ونفسه
ضرورة ان الوقت السابق بعينه الوقت اللاحق ولا يمكن الجواب بانه تخلل العدم
بين زمانى الوجود لانه يلزم ان يكون للزمان زمان واعلم ان قرر دليل امتناع الاعادة
بانه اما يعيد الوقت الاول وهو ح او لا يعيد فلا اعادة للمعدوم بعينه لم يتم الجواب الثانى
قوله وقالوا اى المنكرون للاعادة ان اعادة المعدوم بعينه محال لانه يستلزم تخلل العدم
بين الشئ ونفسه ضرورة الموجود سابقا بعينه الموجود لاحق وتخلل العدم بين الشئ
ونفسه مح واللازم تقدم الشئ بالوجود على نفسه فلا بد ان يكون الموجود بعد المعدوم
غير الموجود قبله حتى يتصور التخلل بينهما فلا يكون المعاد وهو المبداء بعينه قوله
واجيب بمنع الاستحالة لان معنى التخلل انه كان موجودا ثم زال عنه الوجود فى زمان آخر
ثم اتصف بالوجود فى زمان ثالث وهو فى الحقيقة قطع الاتصال بين الشئ ونفسه و
ههنا ليس كذلك وهذا الجواب مبنى على ان الوقت ليس مشخصا والا فلا بد من اعادته
فلا يوجد الزمان قوله وقد يجاب حاصله ان التخلل المحال انما يكون بين الشئ الواحد
من جميع الوجوه ونفسه وهو غير لازم لجواز ان يكون الشخص المعدوم متميزا عن نفسه
فى الوقتين اى وقت الابداء والاعادة بالعوارض الغير الداخلة فى تشخصه مع

بقاء

بقاء مشخصاته فى كلا الحالين فيكون اعادة المعدوم بعينه لبقاء المشخصات والتخلل
بين الامرين المتغايرين من وجه فان الشخص المأخوذ مع الامور العارضة له فى وقت
الابداء غير المأخوذ مع الامور العارضة له فى وقت الاعادة وهذا الجواب مبنى على
ان التخلل بين الشخص ونفسه لكن باعتبارين مختلفين وهو ليس بمح والجواب
السابق مبنى على ان التخلل بين الزمانين المتغايرين بالذات وليس بين الشخص
ونفسه وايضا الجواب السابق مبنى على ان الوقت ليس من المشخصات وهذا الجواب ليس
كذلك قوله وايضا تم ذلك جواب بالنقض الاجمالى قوله وفيه بحث اى فيما
ذكر من الجواب الثانى والثالث بحث اما فى الثانى فلان الاختلاف بين الشخص
المبداء والمعاد بالعوارض الغير المشخصة لا يدفع لزوم تخلل العدم بين المشخصات
ونفسها وبين ذات الشخص ونفسه وان وقع ذلك الاختلاف لزوم التخلل بين
الشخص المأخوذ مع تلك العوارض ونفسه لكن الحق ان اعادة الشخص المعدوم
بعينه لا يستلزم تخلل العدم بين ذلك الشخص ونفسه وغير لازم من التميز بالعوارض
الغير المشخصة واما فى الثالث فلان التخلل انما هو بقطع الاتصال بين الشيئين
فلا يتصور تخلل زمان البقاء بين الشئ ونفسه فى الشخص الباقى لعدم حصول
قطع الاتصال بذلك الزمان بين ذلك الشخص ونفسه بخلاف اعادة المعدوم بعينه
فانه يستلزم تخلل العدم وقطع الاتصال بين الشئ ونفسه فقوله اذ الاختلاف
رد على قوله وقد يجاب آه وقوله ثم لا يخفى رد على قوله وايضا لو تم ذلك قال المولى
الخيالى ذهب البعض الى انه يلزمهم ان يقولوا بانعدام جميع ما سوى الله وهو محتج لنظر
قوله تعالى ونفخ فى الصور فصعق من فى السموات والارض من شاء الله قوله وكذا مثله
يسمى فناء عرفا ولا يتم الاستدلال بقوله تع كل من عليها فان على الاعدام ايضا
قوله انفكاك للكل اى لكل واحد من الجواهر الفردة المطلوب بها انضمام بعضها
الى بعض ومن المركبات من الجواهر لكن بقى الكلام فى الجواهر الفردة التى لم يتركب
منها جسم الا ان يقال انه لم يوجد او يقال ان من شان الجواهر الفردة التركيب

والتخليل فكان مرت بها المهالك وقال الغزالي ترقى العارفون من حضيض المجاز
الى ذروة الحقيقة فرأوا بعين البصيرة انه ليس في الوجود الا الله وان كل شيء هالك ازلا وابدا
ذكره الدوني قوله لعل الله عند الموت فلا يتعلق بها الاكل ولا تختلط بالتراب ولا
يحصل منها الثمار والنبات اقول هو مجرد احتمال عقلي مخالف لقوله عم من عجب
العظام. فانه صريح في ان المحشور هي الاجزاء الرميمة المخلوطة بالتراب ولو سلم
تولد المولود من الاجزاء الاصلية للمأكول ولا دليل على كون الاجزاء الاصلية للمولود
لجواز ان يكون الاجزاء الاصلية للمولود دم الحيض في الرحم او الاجزاء الترابية التي
ينثر الملك على النطفة والقدح للوقوع لا للجواز لان للخصم في مقام الاستدلال على التناسخ
البعث قبل اذا اكل انسان انسانا طول عمره لحم الانسان وتولد منها ولد في الجواب
قلت يجوز ان يخلق النطفة الا من الفضل في المأكول لا في المأكول اجزاء اصليا
فضلا وفي شرح المواقف ان الاجزاء الاصلية من الاجزاء الحاصلة في اول الفطرة اي
في اول تعلق الروح في البدن قوله قبل ذلك بالانتفاخ ان اريد به انفراج ما بين الا
جزاء يلزم بطلان التأليف وان اريد تخلخل الاجزاء فهو محقق بحاله مقدار على ان اصحاب
الجزء لا يقولون به ذكره الكستلي وقيل ان الجزء يقبل التكبير والتخلخل نعم انه لا يقبل
التصغير والتكاثف قوله لان العذاب للروح لانه المدرك للذة والالم سواء كان جسما
لطيفا ساريا في البدن كما هو مذهب اكثر المتكلمين او جوهرا مجردا كما هو مذهب المحققين
وعلى الثاني يكون مغايرا للبدن بالكلية فلا اشكال ويرد على الاول انه يلزم منهم ان يقولوا
بانتفاخ اجزاء الروح ايضا لانه متعلق بجميع الاجزاء التي تعلقت بها الحيوة ثم لو
سلم ان العذاب في الالم للاجزاء فيجوز ان يحفظ تلك الاجزاء الزائدة من العذاب على
انه يجوز ان يكون الاجزاء الزائدة من اجزاء الذي رمع ان لا ظلم في تعذيب الاجزاء
الزائدة لان الحسن والقبح شرعيان لا عقليان قوله مغايرة بالبدنين اي
مغايرتهما في المحل سامحة حاصله ان التناسخ تعلق النفس ببدن آخر لا بعينه
مؤلف من الاجزاء الاصلية للبدن الاول مع مغايرته له في الهيئة والتركيب

وقد ادعى معتزلة انه يجب على الحكيم حفظها عن ذلك ليتمكن من ابطال الجزاء اي تحققه منه

اي الزوج منه

لجن لا يتعلق به دم عادة

والا فوق للمناظرة تقدح هذا الجواب لان الخصم يصح ان يقول بعد الكلام

فانه

١٧٥

فانه ليس بتناسخ فان الشخص من اول عمره الى آخره يتبدل هيئة وتركيبا مع انه
شخص واحد محفوظ وحدته ولذا يؤاخذ شرعا وعرفا بعد التبدل بما لزمه قبله فكما
لا يكون هذا تناسخا كذلك ما نحن فيه وان كان الشكل مخالفا للشكل الاول كما ورد في
الحديث يحشر المتكبرون كامثال الذر وان ضرس الكافر مثل احد واهل الجنة جرد مرد مكحلون
قوله وانت خبير اي ان ادعاء المعترض اتحاد اجزاء الخالدين غير مسموعة لا بدله
من دليل نقل عنه ولعل المدعي بني دعواه على ان مغايرة الاجزاء الثانية للاولى
يستلزم التعذيب بلا معصية وقد عرفت جوابه انتهى يرد عليه انه ان اراد بالاجزاء
مطلق الاجزاء فدعوى اتحاده ليست في كلام المعترض وان اراد الاجزاء الاصلية
المادية فمنع اتحادها ميل الى التناسخ ذكره الفاضل الحلبي قال الشارح والعقل
قاصر اه ذهب كثير من المفسرين الى انه ميزان واحد له كفتان ولسان وساقان
عملا بالحقيقة لامكانها وقد ورد في الحديث تفسيره بذلك واما ذكره بلفظ الجمع
كما في قوله واما من خفت موازينه فللاستعظام وقيل لكل مكلف ميزان و
ان الواحد هو الميزان الكبير اظهارا لجلالة الامر قوله لم يمكن وزنها لانه لا وجود
وزان لها ولا يمكن وضعها في كفة الميزان قوله فلا اشكال فيه ان كتابا فيه اشهد ان
لا اله الا الله وان محمدا عبده ورسوله مع صغره يغلب في الكفة تسعة وتسعين
سجلا مثل مد البصر فاذا لم يكن للعمل وزن وكيف يغلب الكتاب الصغير جدا
للكتب الطويلة الكبيرة وقيل تجعل الحسنات اجساما نورانية والسيئات اجسادا
ظلمانية فتوزنان قوله لا يوجب العبث ويمكن ان يكون الحكمة في الوزن ان يطلع
ملائكة الرحمة استحقاق كل بر وملائكة العذاب استحقاق كل معذب في من انكر
الميزان فسره بما يكون يقابل الحسنات بالسيئات ليظهر رجحان احدهما او نقصان
قوله الاكتفاء بالكتاب يعني والعادة جرت على ذكر الحساب مع هذه الاشياء
لكن لم يذكر الكتاب وهو معلوم انه للجميع فهم بثبوته ايضا ويحتمل ان يراد الاكتفاء بالكتاب
الدال على الجميع اي القرآن العظيم ومما لم يتعرضوا وقد ثبت بالسنة شفاعة

القرآن لاهله ومحاجة لصاحبه وهو بعيد عن مشرب الاعتزال كوزن الاعمال وقد
نبه بالاستثناء ما بالحديث ان السؤال عن المؤمنين على وجه الستر وان السؤال
عن الذنب وقرره اى حمله على الاقرار وفي القاموس كنف الله محركة حرزه و
ستره وهو الظل والجانب والناحية ثم قوله واما من اوتي كتابه بيمينه فسوف
يحاسب حسابا يسيرا يدل على ان المحاسبة تكون عند ايتاء الكتب ثم تكون وزن
الاعمال لان المحاسبة لتقدير الاعمال والوزن لاظهار مقادرها ليكون الجزاء بحسبها
ذكره القرطبي في التذكرة **قال الشارح** الكوثر فيه اقوال كثيرة واكثر اهل التفسير
على انه الكوثر الذي هو في الجنة واكثر اهل الحديث على انه الحوض في الحشر والاحاديث
الدالة على وصف احدهما دالة على وصف الاخر ولذا قال القاضي الكوثر نهر في
الجنة وقيل حوض فيها وقيل حوض في الموقف والتوفيق انه نهر في الجنة يخرج
ماؤه من حوض ويجري الى الحوض الذي في الموقف لما روي ان الحوض الذي في
الموقف فيه ميزابان يمدانه من الجنة احدهما من الذهب والاخر من ورق **قوله**
ماؤه ابيض افعل التفضيل من اللون شاذ **قوله** اكثر من نجوم وفي رواية كيزانه
كنجوم السماء والاول باعتبار العدد والثاني باعتبار اللمعان لما في رواية فيه
اباريق من الذهب والفضة كعدد نجوم السماء ثم من شرب منها لا يظمأ ابدا
فلا يشرب من انهار الجنة الا للتلذذ واما المبتلى بالجحيم فامانه يحفظ
الحوض منه واما انه يظمأ في جهنم ويؤيد الاول ما ورد انه يرد على حوضي امتي
فيختلج العبد منهم فاقول رب امتي فيقول ما تدري ما احدث بعدك فقوله
يستحق لمن ذل عن سنتي كذا في التيسير وما روي انه على اركانه الاربعة
الخلفاء الاربعة وان من ابغض واحدا منهم لم يسقه الاخر ويؤيد الثاني ان
ظاهر الاحاديث الكثيرة يدل على ان جميع الامة يشربون منه الا من ارتد عن
الاسلام ذكره الكستلي وعن ابن عباس الكوثر نهر في الجنة عمقه سبعون الف
فرسخ رواه ابن ابي كما في المواهب وسمي كوثرا الا انه اكثر انهار الجنة ماء و

مطلب الكوثر

خير

وخيرا او لان انهار الجنة تتفجر منها كما روي ما في الجنة بستان الا وفيه من الكوثر نهر
او لكثرة شاربه كذا في البنابورى واني اكثر شاربه لما قال عليه السلام اني
لاكثر الانبياء تبعا يوم القيمة قالوا يا رسول الله اتعرفنا يومئذ قال نعم لكم سيماء
ليست لاحد من الامم تردون علي غرا محجلين من اثر الوضوء ثم الحوض في الموقف
يكون الورود عليه مقدما على الميزان والصراط لان الناس يخرجون من قبورهم عطاشا
وقيل الحوض بعد الميزان والاول اصح ذكره القرطبي وكذا حياض سائر الانبياء
قوله وانكره اكثر المعتزلة اى وقوع الصراط المذكور وجوازه منهم القاضي عبد
الجبار وجوزه ابو الهذيل والبشر بن معتمر منهما عن حاكم بالوقوع واختلف قول الجبائي
وابنه **قوله** تعذيب للمؤمنين عنه يجوز ان يكون لتطهيرهم من الذنوب ولان عدم امكان
العبور عليه لانه ممكن بالذات غايته انه محال عادي والانبياء والصالحون يجوزون
عليه من غير تعب لا بد من العبور على نار جهنم قال الله تعالى وان منكم الا واردها كان على
ربك حتما مقضيا ثم ننجي الذين اتقوا ونذر الظالمين فيها جثيا والمعنى ما منكم
الا واردها وقيل القسم فيه مضمر اي والله ما منكم آه وورد ان الصراط بجنبيه كلا
ليب وانه ليؤخذ بالكلوب الواحد اكثر من ربيعة ومضر وهذه الكلاليب هي الشهوات
اى الشهوات المشار اليها في حديث حفت النار بالشهوات فمن اقتحم الشهوات
سقط في النار وورد ان الصراط يكون على بعض ادق من الشعر وعلى بعض مثل
الوادي الواسع والحاصل ان الناس يجوز عليه على قدر ايمانه وعمله **قوله** لانخرق
الالتيام فيه انه لو كان عالم العناصر والافلاك لا يلزم الخرق والالتيام بل المذ
المذكور ان الفلك بسيط وشكله الكرة ولو وجد عالم اخر لكان كريا ايضا فلزم الخلاء
بينهما والزم والجواب منع امتناع الخلاء ولو سلم يمكن ان يكون فرجة مملوة بجسم اخر
واذا كانت الجنة فوق السموات السبع وتحت العرش كما هو ظاهر قوله سقفها
عرش الرحمن وقوله عند سدرة المنتهى عندها جنة المأوى يكون عرضها كعرض
السموات والارض بلا اشكال ثم النار تحت الارضين السبع والحق تفويض ذلك

قف

امتناع انما

وفي الاية الاخرى عرضها السموات والارض
والمقصود عرضها كعرض السموات والارض كذا في شرح
فقال ابو يوسف وابو حنيفة
المواقف مصحح

الى العلم الخبير قوله على اصلكم الفاسد اى اصول فلسفية غير مسلمة عندنا وهى استحالة
الخلاء وامتناع الخرق والالتيام ونفى القادر المختار الذى بقدرته وارادته تحديد [?]
الجهات وترجيح المتساويات الى غير ذلك من المقدمات على ان ما ادعوا الحركة [?]
بالمحيط والمركز انما هو جهة العلو والسفل قال الشارح تكرير لان الاول يستلزم
الثانى بدون العكس قوله لنا قصة آدم ولا قائل بخلق الجنة دون النار فثبوتها
ثبوتها ومن قال ان الجنة لم تخلق بعد قال انها بستان كان بارض فلسطين
وقد تسمى فلسطين بتثليث الفاء كورة بالشام او قرية بالعراق او كان بين
فارس وكرمان خلقه الله امتحانا لآدم وحمل التلاعب بالدين والمراغمة لاجماع
المسلمين قوله اعدت ومثل وازلفت الجنة للمتقين وبرزت الجحيم للغاوين
ومثل قوله عليه السلام فيما يرويه عن ربه اعددت لعبادى الصالحين ما لا عين
رأت ولا اذن سمعت ولا خطر على قلب بشر ومثل قوله عليه السلام رأيت عمرو
ابن لحى فى النار قوله اذ لا ضرورة بانه يحتمل التعبير بلفظ الماضى عن المستقبل
على المبالغة فى تحققه مثل ونفخ فى الصور ونادى اصحاب الجنة قوله قلنا يحتمل بعض
ولا احتجاج مع الاحتمال واجيب ايضا بان الاحتجاج موقوف على كون الجعل بمعنى الخلق
فليكن بمعنى التصيير فالمعنى نصير الجنة يوم القيمة للذين الاية فلا ينافى وجودها الآن
ويمكن دفعه بمنع جعلها جزاء للذين لا يريدون الاية قوله لما جاز هلاك اكل الجنة قال
العصام فيه انها لو وجدت الآن لما جاز هلاك اكل الجنة انتهى وفيه ان الخصم يقول
انها وجدت بعد تحقق مضمون قوله كل شىء هالك قبل الحشر فتدبر قوله وانى المراد
الدوام يعنى المراد دوام نوعه فى ضمن افراده لا دوام شخصه قوله عن الانتفاع
به بانه لا يترتب عليه الآثار المطلوبة منه وهذا يحصل بمجرد تفرق اجزائه وبطلان
تركيبه من غير انعدامه بالكلية قوله اى دائما يعنى ان المراد بالبقاء معناه العرفى
وهو الدوام لا الوجود فى الزمان الثانى وهو معناه الاصطلاحى فقط لا انه على
الاول تأكيد ولو حمل على الثانى يكون تأسيسا وما قيل ان التأسيس خير من التأكيد على

اشارة الى الآيات الاتية فانظر منه

اطلاقه

اطلاقه غير مسلم لان المقام يقتضى التأكيد فان قيل قوله كل شىء هالك الا وجهه لا يقتضى
فناء اهلها لانهم ادركوا الفناء قبل الدخول فيها قلت يقتضى فناء الرضوان والحور
والغلمان وغيرهم من اهلها ولذا اول الشارح عدم فناء اهلها بعدم استمرار الفناء
قوله وهو باطل مخالف للكتاب والسنة وانى يخالفهما لو لم يكن المراد الفناء لحظة
لحظة تحقيقا لقوله كل شىء هالك الا وجهه ذكره العصام قال الله ان الذين
امنوا وعملوا الصالحات كانت لهم جنات الفردوس نزلا خالدين فيها وقال
ان الذين كفروا من اهل الكتاب والمشركين فى نار جهنم خالدين فيها ثم الجمهور
على ان الكافر مطلقا فى النار لظواهر الكتاب والسنة والاجماع المنعقد قبل ظهور
المخالفين وقال الجاحظ وعبد الله العنبرى هذا فى الكافر المعاند والمبالغ فى
الاجتهاد الساعى بقدر وسعه وان لم يهتد اذ لا تقصير منه ولا يكلف نفسا الا
وسعها وكلام حجة الاسلام قريب من هذا وكذا الجمهور على ان المؤمنين كلهم مخ
مخلدون فى الجنة بعد ان يعذب عصاتهم او يعفى عنهم واما اطفال المشركين
فالجمهور انهم فى النار وقيل من علم الله منه الايمان على تقدير بلوغه ففى الجنة ومن
علم الله منه الكفر ففى النار وقالت المعتزلة انهم لا يعذبون بل هم خدام اهل الجنة
لقوله ولا تزر وازرة وزر اخرى وفيه ان هذا الدليل لا يدل على انهم خدام اهل
الجنة فلا بد لهم من دليل آخر وقال النووى فى شرح مسلم الصحيح ان اطفال
المشركين من اهل الجنة ذكره الدوانى وقيل يكونون بين الجنة والنار وفيه ان
التوسط بينهما غير ثابت فى الشرع واهل الاعراف مآلهم الجنة وقيل انهم يمتحنون
بدخول النار فى تلك الدار فمن اطاع دخل الجنة ومن ابى دخل النار وقيل بالتوقف
كما هو مذهب ابى حنيفة لما قال عليه السلام فى ولدين لخديجة ماتا فى الجاهلية هما
فى النار وقوله وما كنا معذبين محمول على عذاب الاستيصال فى الدنيا قال
المولى الخيالى ان كتب الاعمال هى التى توزن وقيل بل يجعل الحسنات اجساما
نورانية قوله بل يجعل وجه الاضراب لانه يرد على الاول ما فى الحديث ان كتابا

مطلب اطفال المشركين

نظرا الى اصل الفطرة وهو الاصح لحديث ابراهيم عليه السلام حين رآه النبى عليه السلام وحوله اولاد الناس قالوا يا رسول الله واولاد المشركين قال عليه [?] واولاد المشركين رواه البخارى فى صحيحه ولقوله وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا ولا تكليف على المولود ضح بانهم فى الجنة ذكره نووى منه

صغير سرح على التسعة والتسعين كتابا بل الموزون ما له قدر عند الله وهو الحسنات ولعل
المراد من ذكر الكتاب في الحديث هو ما فيه من الاعمال قوله والحوض في الموقف قال الامام
الزاهدي روي في الاخبار ان الحوض على ظهر الملك يؤتى به حيث يأتي النبي عليه السلام
فاذا كان في الموقف يؤتى به في الموقف واذا كان في الجنة يأتي به في الجنة انتهى فعلى هذا
يجوز ان يكون المراد بالكوثر هو الحوض وقد مر التوفيق بوجه آخر قوله ويجوز ان يكون
لرطع دفع لما يتوهم ان الشرب انما هو لدفع الظمأ فالحديث يدل على انه لا يشرب
ثانيا ووجه الدفع ان الشرب ثانيا غير معلوم ولئن سلم يجوز كونه للتلذذ لا لدفع
الظمأ ثم قوله الامن قد اشارة الى ان الشرب قبل ورود النار وقيل ان الشرب
بعد النجاة من النار قوله ولا يعذب بالظمأ ولكن الظمأ لازم الاحراق بالنار ثم لا
كيف وقد ورد ان جميع الامة يشربون منه الامن ارتد عن الاسلام والعياذ بالله منه
كما مر قوله وجهه ان الطلب نقل عنه مجوز ان يكون الميزان بين الحوض والصراط
فطلبه عليه السلام يجوز بان يطلب اولا في الحوض ثم في الميزان ثم في الصراط وبان
يطلب في الصراط ثم في الميزان ثم في الحوض وذكره عليه السلام هذا الطريق الثاني
اشارة الى ان الصراط اقوى المظان وان الاحتياج اليه عليه السلام اكثر فالطلب
فيه اولا اجدر انتهى قوله باجماع المسلمين على موضع مرتفع وقيل جرح يحتمل
ان يكون الهبوط مستعارا من هبوط المرتبة والتنزل عنها وما ذكره المحشي من الا
حتمال موخر عن هذا الاحتمال في المرتبة لانه مبني على التسليم ووجه التسليم ان
الهبوط فيما ذكره القائل مجاز الاضرورة اليه قال المولى الخيالي نجعلها للذين اي لاجل
نخلقها لاجلهم فان قلت يحتمل آه قوله نخلقها توجيه للمعارضة يعني ان اللام للاجل
والجعل تامة بمعنى الخلق فالمعنى نخلقها لاجلهم في المستقبل فلم تكن موجودة الآن قوله
فان قلت يعني ان المعارضة لا تتم اذا كان الجعل متعديا الى المفعولين وللذين
مفعولا ثانيا اي نجعل الجنة كائنة لهم فايدل الاية على عدم حصوله الآن هو جعلها
كائنة لهم لان نفس الجنة غير كائنة الآن فلا معارضة قلت حاصله ان تمكينهم

من التمكن في الجنة لازم لوجودها غير منفك عنها فعدم التمكين الآن يستلزم عدم
وجودها الآن واما التمكن بالفعل وان لم يكن لازما لوجودها لكن الحمل عليه عدول عن
الظا وفيه ان لزوم التمكين للوجود ممنوع لم لا يجوز ان تخلق الجنة الآن ولم يمكن احدا من
التمكن فيها الآن بل يمكن منه فيما سيقبل قوله مشترك الالزام اي بين القائلين
بوجودها الآن والمنكرين له فيقال وجود الجنة في المستقبل باطل لانها لو وجدت
فيه لوجب هلاك اكلها بالعموم قوله كل شيء هالك الا وجهه لكن هلاكه باطل لقوله
اكلها دائم وذلك لان المراد بالشيء الموجود مطلق سواء كان الآن او في المستقبل
لا الموجود وقت نزول الاية وقبل الحشر اعني الدنيا حتى يكون ما يوجد في الاخرة خارجا
عن عموم الاية فسقط ما قال بعضهم المراد بالشيء في الاية الموجود في الدنيا فانها
دار البقاء فلا يكون مشتركا الالزام انتهى فيه ان ظاهر كلامه يدل على ان الموجود في الدنيا
بقرينة كونه محكوما عليه بالهلاك في الاية فنقول انه تخصيص بالقرينة فتخصصه ايضا
بغير الجنة والنار بقرينة قوله اعدت للمتقين واكلها دائم فلا يتم الاستدلال قوله
ومثله قوله تعالى فان معناه كل ما يوجد في وقت من الاوقات فهو خالق له وعالم به
وعالم به لانه خالق للاشياء الموجودة وقت نزول الاية وعالم به قوله هو الدوام
التجددي حاصل جواب الشارح ان المراد الدوام العرفي اي عدم طريان العدم زمانا
يعتد به وهذا لا ينافي طريان العدم لحظة وانما حمل الشارح الدوام على العرفي لا
الحقيقي لانه مجمع عليه في بقاء الجنة والنار كما في دوام الماكولات فانه على التجدد والانقضاء
كما في شرح المقاصد واما الدوام الحقيقي فليس بمجمع عليه بل اثبته بعضهم ونفاه
آخرون قوله ولكنا نقول يعني المراد الدوام الحقيقي اي عدم طريان العدم مطلقا
فالمراد دوام نوع الاكل وح الهلاك في قوله كل شيء هالك على الاشخاص فلا يجوز العدم
على الجنة والنار ولو لحظة لانه يستلزم انقطاع النوع جزما فلذا تركه الشارح
قوله اي الملحق منه واللائق بحاله كما يقال هلك الطعام اذا لم يصلح للاكل وان صلح
لمنفعة اخرى ومعلوم ان ليس في الباري من كل جوهر الدلالة وان صلح لذلك

فان تمكينا ان يكون نفس الجنة حاصلة الآن ويكون جعلها بمعنى
كائنة لهم في المستقبل الحاصل
ان السؤال اقوى منه

فان الظاهر ان المتبادر من قولهم
جعلت الدار لزيد كائنة من التمكن فيها بالفعل
لزيد متمكنا فيها بالفعل منه

بكمال سعود

حينئذ احتمال
ثم قال فان قلت فان نقض ولو الزم المنع وهذا الالزام
كان لنا والقائل بانه مشترك فيجب عليه ايراد ان
في صدد النقض الاجمالي الموجود المطلق و
كون المراد بالشيء الموجود فيكون كل شيء الخ ولو قيل
الناسخ على قوله خالق كل شيء عند المانع منه
عليهم غير مقبول

ان الهلاك
...
والدوام العرفي ...
منه

من الف ح

بلا من

صح

كما ان من كتب كتابا بالبيع يحل كلمة منه الدلالة على الكاتب ثم لما كان المق من الطعام
الاكل فهلاكه خروجه عن الانتفاع بالاكل ولما كان المق من اللباس اللبس فهلاكه خروجه
عن الانتفاع باللبس وعلى هذا فقس امثاله وقد يقال ليس المراد من قوله كل شيء ها
لك الا وجهه عموم الهلاك فان ابن عباس قال في تفسيره كل حي ميت الا وجهه
فعلى هذا لكن معنى الهلاك الموت ذكره الكمال وههنا بحث وهو انه لو كان اذا
كان النوع ابديا يلزم ان يكون شيء من جزئياته ابديا اذ لا يتحقق النوع الا في ضمن الجزئي
لكن اللازم باطل لقوله كل شيء هالك الا وجهه وهذا كما يقال ان ماهية الحركة لو
كانت موجودة في الازل لزم ان يكون شيء من جزئياتها ازليا اذ لا تحقق للكلي الا
في ضمن الجزئي لكن اللازم باطل والملزوم مثله ذكره الحلبي فعليك بالتامل
في الجواب لعلك تظفر على الصواب والله الهادي قال الشارح ثم عن عمر رضي الله عنه انها
تسعة والعدد لا يدل على الحصر عندنا مع انه قيل لم يوجد في لفظ الراوي انها تسعة
فلا يبعد ان يلحق بها شيء آخر بدليل آخر مثل اجماع مثلا اذ لا اتفاق في الروايات
الواردة في الكبائر حيث لم يعتبر الحصر ويؤيده ما روي ان رجلا سأل عن ابن
عباس التسع الكبائر فقال الى سبع مائة اقرب الا انه لا كبيرة مع الاستغفار ولا صغيرة
مع الاصرار قوله الشرك بالله المراد به الكفر مطلقا والا لورد انواع الكفر ولدخل
السحر في الشرك فلا يتم التسعة ذكره العصام وفيه انه يجوز كون تخصيص الشرك
بالذكر لانه اخس الكفر كما حقق في رواية فقتل الولد خشية ان يطعم معه وان يزني
حليلة جاره لمثل ذلك مع ان مطلق القتل والزنا من الكبائر وان السحر لا خلاف
في كونه من الكبائر لكن اختلف في كونه كفرا قال الشافعي اذا اعترف الساحر بانه
قتل شخصا بسحره وان سحره مما يقتل غالبا وجب عليه القود قوله وقتل النفس
سواء قتل نفسه او غيره اهون من قتل نفسه بدليل ان الفقهاء اختلفوا في الصلوة
على قاتل نفسه والمحصنة بفتح الصاد وهي التي احصنها الله عن القبايح وبكسر
الصاد وهي التي احصنت فرجها عنها اي الحرة المكلفة المسلمة العفيفة وهذه

شروط

شروط لحد القذف وفي الرجم شرط آخر وهو كونها مدخولا بها بنكاح صحيح و
قوله والزنا اي الوطي في قبل المرأة الخالية عن الملك والشبهة والفرار عن الزحف
وهو الجيش الذي يرى لكثرته كانه يزحف زحفا والمراد الفرار عنه في الغزاة ويجب انه
يقيد بما اذا لم يزد جيش الكفار على ضعف جيش اهل الاسلام والسحر اي تخريج
المعجزة ونحوها واكل مال اليتيم الا بجهة الشرع قال الله تعالى ولا تقربوا مال اليتيم الا بالتي
هي احسن وعقوق الوالدين المسلمين وفي الحديث ان ريح الجنة توجد من مسيرة
الف عام والله لا يجدها عاق الوالدين وان لم يكونا مسلمين لا يحل العقوق ايضا لكنه
صغيرة بالنسبة الى الاول قال الله تعالى وان جاهداك على ان تشرك بي ما ليس لك به علم فلا
تطعهما وصاحبهما في الدنيا معروفا فيجب على الولد المسلم نفقة الوالدين الكافرين و
برهما بالاحسان وزيارتهما الا ان يخاف ان يجلبانه الى الكفر لكونه حديث العهد بالاسلام
فيجوز ان لا يزورهما وله ان يزورهما مقدر على الانزجار كذا في الخلاصة وله ان يقودهما من
الكنيسة الى المنزل ولا يقودهما الى الكنيسة لانه معصية دون الاول قوله والالحاد في الحرم
اي ترك الاستقامة فيما امر به فالصغير فيه كبيرة والكبيرة كبيرتان وقيل
الالحاد فيه منع الناس عن عمارته والالحاد الميل عن الحق لغة واكل الربا وزيادة
زيادة احد البدلين في البيع عند اتحاد الجنس واذا اختلف الجنس فلا يكون ربا الا ان
يكون نسيئة والاموال الربوية ستة الذهب والفضة والحنطة والشعير والتمر والملح كما
في الحديث والاولان وزنيان والبواقي كيلية ولما كان العلة فيها القدر والجنس
الحق المجتهدون بها ما كان نحوها من الموزونات والمكيلات والسرقة اي اخذ مال
الغير قدر نصاب من مكان محرز خفية بلا تأويل والنصاب عشرة دراهم عندنا وربع
دينار عند الشافعي وثلثة دراهم عند مالك وشرب الخمر وهي نيء ماء العنب
اذا اشتد وغلا وقذف بالزبد ثم الخمر قليلها وكثيرها حرام نجس وغيرها من المسكرات
ما اسكر منه حرام وعند البعض ما اسكر كثيره فقليله وكثيره حرام قوله مثل مفسدة
شيء مما ذكر كالمسكر من غير ماء العنب وكقطع الطريق وكايذاء النبي قوله

فعندهما يصلي عليه لانه فاسق غير ساع في الارض
بالفساد وقال ابو يوسف لا يصلى عليه وهو المختار لا
كذا في النهاية وغاية البيان ولذا قال في البحر
اختلف التصحيح كما ترى لكن يؤيد قول ابي
يوسف ما في صحيح مسلم عن جابر ان
النبي لم يصل على رجل قتل نفسه فكان القائل
والقاتل نفسه اشد وزرا من القاتل
غيره كما في فتاوى قاضيخان منه

فانه مثل الخمر منه
فانه فوق السرقة منه
اي بانه اوبيته واصحابه مثل كرمهم
بما لا يليق بهم ولذا ورد في الحديث
الله الله في اصحابي منه
فانه فوق عقوق الوالدين منه

وقيل كل معصية اصراه ويؤيده ما ورد ان لا صغيرة مع الاصرار ولا كبيرة
مع الاستغفار قوله صاحب الكفاية اورد عليه ان قوله ان تجتنبوا كبائر ما تنهون
عنه نكفر عنكم سيئاتكم يدل ظاهره على ان الكبائر ممتازة عن الصغائر بالذات
اذ لولاه لم يتصور اجتناب الكبائر الا بعد ارتكاب جميع ما يتصور ما هو اصغر منه
والى يتيسر ذلك وان الفقهاء فرقوا بينهما بان تسقط العدالة في الشهادة
دون الصغيرة وكذا ائمة الحديث قالوا ان الصغيرة تكفر بالحسنات دون الكبيرة
كما في الحديث ان الصلوة والجمعة الى الجمعة يذهبن السيئات فعلى قول صاحب
الكفاية يلزم عدم التميز بينهما وهو ما ذكره معنى لغوي للكلام قوله والضرورة
قال العصام فان ابيت فبالبرهان كما عرفت فالبديهي ليس الا مطلق المدخلية
سواء كان بالتاثير او لا كما ان كونه مدار الحضار فالاحراق بالنسبة الى النار لان نفي التاثير
يحتاج الى البرهان على ان الكل بخلقه استقلالا قوله عنه هذا المضيق الكسلي
هذا البحث من مداحض علم الكلام وقد اضطرب اراء المتقدمين فيه بناء على تعارض
المقدمتين القطعيتين اللتين ذكرهما فاخذ المعتزلة بالمقدمة الثانية واسندوا
افعال العباد الى قدرهم بطريق الاختيار وجعلوا المختص بالله خلق الجواهر لا خلق
الاعراض واعتمدوا في ذلك على شهادة الضرورة ورد بان الضروري وجود القدرة
لا تاثيرها والاستظهار والحق الجمع وقد سمعت طرفا منها باجوبتها واخذت
الجهمية بالمقدمة الاولى فلم يثبتوا للعبد قدرة لا مؤثرة ولا كاسبة والضرورة العقلية
تكذبهم وتصدى ما عدا الطائفتين للجمع بين المقدمتين فقال الاستاد افعال العباد
واقعة بمجموع القدرتين على ان يكون كل منهما مؤثرة في وجودها ولا يخفى ضعفه
وقال القاضي على ان تتعلق قدرة الله باصل الفعل وقدرة العبد بوصفه وفيه ان
الوصف امر اعتباري لا يليق اثر القدرة كما عرفت سابقا وقال امام الحرمين
هي واقعة على سبيل الوجوب بخلقه الله في العبد من مبادئها من غير اختيار منه وهو
مذهب الحكماء وقال اكثر اهل السنة والضرارية والنجارية هي واقعة بقدرة الله

ايجادا

ايجادا وبقدرة العبد كسبا وفي معنى كسب اقوال مختلفة ذكر الشارح وحاصلها
يرجع الى اثنين احدهما ما قيل ان اثر القدرة تعيين احد الطرفين في الفعل والترك
ولا يلزم منها وجود امر حقيقي فلا ينافي استناد الواجب بالخلق وفيه نظر و
الثاني ان القدرة بالنسبة الى المقدور تعلقين فمعنى الكسب ان يخلق الله في
العبد قدرة متعلقة بالفعل تعلق لا يترتب عليه وجود المقدور ومن ههنا قيل
لم يثبت من معنى الكسب غير مقارنة القدرة للفعل اعلم انه لا بد في كل اختياري
تصوره اولا بوجه ملايم وهذا التصور ليس من قبيل فعل النفس لانه قد يقع
بدون اختياره ثم ينبعث من ذلك التصور شوق اليه وهذا الشوق ايضا من قبيل الفعل
وهذا الشوق يتفاوت بتفاوت التفاوت النفس لما ذلك المتصور فربما يعرض
عنه ويتصوره بوجه غير ملايم فيضعف شوقه وربما يحبه ذلك الامر زيادة انجذاب
فيدوم ملاحظة اياه على ذلك الوجه فيكمل شوقه اليه فينبعث منه طلب وقصد الى تحصيله
فيترتب الفعل عليه اما بخلقه تعالى على عادته او بتاثير قدرة العبد ثم الانسان لما
يتمكن من الفعل والترك في الامرين من هذه الامور الاول الاعراض عن تصور المط
على الوجه الملايم والثاني الطلب المنبعث عن الشوق المسمى بالقصد والارادة قوله
وايجاب الله الفعل عقيب ذلك خلق قال العصام قيل هذا هو التعقيب الاتي
والا فالقدرة مع الفعل قول ليس هذا التعقيب الاتي ايضا لان خلق الله الفعل
لا يتوقف في الحقيقة على صرف العبد القدرة والا لاحتاج في خلق الافعال الى غيره
تعالى عن ذلك بل صرف العبد قدرته من الاسباب العادية التي ليست سببيتها الا
وهمية فكذا التعقيب في صرف العبد قدرته وارادته اي تصير كسبا بعد خلقه
حتى لو صرف ولم يخلق لم يكن كسبا فالكسب مقدم على الخلق ذاتا و
متاخر عنه وصفا كالرمي باعتبار افضائه الى القتل قتل فالرمي مقدم باعتبار
ذاته على وصف كونه قتلا انتهى ثم قال يتجه على ان الكسب صرف القدرة ان خالق
اما الله فلا شيء للعبد واما العبد فهو خالق بعض افعاله ولا ينفع دعوى كونه اعتبا

ريا

الا يرى انه جعل الكفر من المخلوقات واذا كان كون الفعل موجودا من الله وكونه مكتسبا من
العبد فهو راجع الى مذهب القاضي انتهى وفيه ان ذلك الصرف يحصل بسبب تعلق الارادة با
الفعل وسببه مخلوق فالتوزيع حتى يلزم الجبر لان الارادة صفة من شانها ترجيح احد المتساويين
بل المرجوح من غير داع ومرجح كما في ارادة الله وسيجى لهذا زيادة تفصيل في شرح كلام
المحشي قوله ان الكسب وقع بآلة يتناول الالية الظاهر كالجوارح والباطنة كالقلب
والعقل حتى ان القصد والمعرفة بآلة واما صفات فلا تسمى آلة قوله والكسب مقدور اي
المكسوب مقدور وقع في محل قدرته حاصله ان الكسب التسبب والاستحصال وتاثير
وانفعال من الغير والخلق تاثير وافادة على الغير ولا يصح انفراد القادر به في وجود
في وجود المكسوب بل يحتاج في ذلك الى الخلق والخالق مستغن عن الكسب قال الشارح
وكفعل العبد فيه ان كلا منهما منفرد بما له الخلق والكسب لا سيما على مذهب الاستاذ لانفراد
كل منهما بما له من التاثير الا ان يقال ان الشركة في الخلق بان يستبد بغير مرجح بخلق اذ الادلة
دلت على انه لا خالق الا هو ولم يلزم ذلك على شيء من المذهبين قوله ان الخالق حكيم
هذا البعد تسليم حكم العقل بالحسن والقبح في الجملة والا فقد ثبت الحسن والقبح في
الكسب شرعا ولم يثبت ذلك في الخلق وبعد التسليم ان العقل يستقبح منع تحسينا
والا فهو مالك الملك على الاطلاق فلا قبيح بتصرفه على اي وجه كان ولا يسئل
بكيف ولم قال العصام اذا كان هذا الخلق له عاقبة محمودة يكون الكسب ايضا كذلك
لان ما يترتب على المخلوق يترتب على المكسوب فلا يخفى قوة هذا الاشكال الا ان
يقال ان الاتيان بما له عاقبة محمودة مع العلم بان له عاقبة محمودة وبدونه قبيح و
يمكن ان يقال ان العبد يفعل القبيح طالبا لمصلحة نفسه ولا مصلحة فيه فيعد
سفها والخالق يخلق القبيح لمصلحة العالم وله مصلحة فيه فيتعالى عن السفه
وان الخالق يتصرف في ملك نفسه بما يشاء والكاسب يتصرف في ملك الغير بما
لا يرضى به وذلك سفه قوله والحسن منها في الواقع القبيح ما نهي تحريما او تنزيها
والحسن بخلافه كالواجب والمندوب والمباح فان المباح اكثر اصحابنا من قبيل

الحسن

الحسن ولفعل الله فانه حسن ابدا بالاتفاق انتهى وفعل البهائم يدخل في تعريف
الحسن مع انه لا يوصف بحسن ولا قبح باتفاق الخصوم وفعل الصبي مختلف
فيه ذكره العصام وفيه ان مراد صاحب المواقف تعريف الحسن والقبيح من افعال
العباد فلا يرد خروج افعاله تعالى لكن يدخل فيه فعل الصبي ويدفع بانه متصف
بالحسن كما ذهب اليه البعض ثم تعلق المدح لا يخص العاجل قال تعالى في بيان
اهل الجنة سلام قولا من رب الرحيم. وكذا الثواب لا يخص الآجل لما ورد ان
ان الصدقة والصلة ترد البلاء وتزيد العمر قال في المواقف الذم قولا او فعلا و
تركا قولا او فعلا ينبئ عن اتضاع اتضاع حال الغير وانحطاط شانه انتهى
ويلزمه لكن المدح ايضا كذلك اعني اعم من القول والفعل وتركهما والمشهور ان
والذم من الاقوال كالحمد قوله والا حسن ان يفسر لما عرفت ان المباح عند اكثر
اصحابنا والا في الرضاء يشمل ثم لا شك ان فعل السنة فلا يدخل في تعريف
القبيح اذ لا عقاب عليه بل فيه عتاب في حرمان الشفاعة الا ان يعم العقاب العتاب
لكن المتعارف انه هو العذاب بالنار قوله برضاء الله وكذا الحكم بالقبيح ليس رضاء
الله كلاهما متفق عليه بيننا وبين المعتزلة لكن عندنا الرضاء بمعنى ارادة الله
من غير اعتراض وعندهم الرضاء بمعنى الارادة فالحسن مراد والقبيح غير مراد اذ لا ارادة
للقبيح عندهم وعندنا الكل مراد لكن الحسن مراد ومرضي والقبيح مراد غير مرضي ثم
تعلق الذم في القبيح لا يخص العاجل قال الله فاذن مؤذن ان لعنة الله على الظالمين
وكذا تعلق العقاب لا يخص الاجل قال تعالى فاخذه الله نكال الآخرة والاولى قوله
والرضاء والمحبة والامر فيه لم يكن ههنا حديث المحبة والامر الا ان يقال انهما يستلزما
الرضاء قال المولى الخيالي فان قيل فيكون فعله الاختياري واجبا قد يمنع هذه المقدمة
ايضا لان العلم تابع للمعلوم فلا مدخل للعلم قوله ايضا اي كما يمنع المقدمة الا
الثانية وهي قوله وهذا ابن في الاختيار بناء على ان الوجوب بالاختيار محقق له لا
مناف له واما منع هذه المقدمة فمبني على ان الوجوب فعله الاختياري اي يلزم

اذا كان علمه سببا لاختيار العبد مقدما عليه بالعلية وليس كذلك لان العلم تابع للمعلوم
مسبب له لان انكشاف الشئ على ما هو عليه في حد ذاته فعلم انه لا مدخل للعلم في
جعل الفعل واجبا وسلب القدرة والاختيار عنه في علمه وكذلك الارادة ليس لها مدخل
في ذلك لانها متفرعة على علمه تع وتابعة له والعلم تابع للمعلوم الذي صدر من العبد
بالاختيار وهو ايضا تابع لاختيار العبد فلا يكون موجبا للفعل واما قولهم لجاز ان
انقلاب علمه جهلا وتخلف مراده عن الارادة فلا يثبت الايجاب بل الاستلزام اي
استلزام المسبب للسبب لا عكسه وفيه ان تعلق الارادة ليس متفرعا على تعلق
علمه بل الامر بالعكس ولعله اشار اليه بقوله فتامل وهو اشارة الى وجه تبعية العلم
للمعلوم وهو انهما متطابقان والاصل في هذه المطابقة المعلوم والعلم ظل و
حكاية عنه الا يرى ان صورة الفرس على الجدار اي كانت على هذه الهيئة المخصوصة لان
الفرس في حد ذاته هكذا اذ لا يتصور ان تعكس الحال بينهما وكذا العلم بان زيدا سيقوم
غدا مثلا اي يتحقق اذا كان هو في نفسه بحيث يقوم فيه دون العكس او هو اشارة
الى منع انه لا مدخل للعلم في وجوب الفعل بانه لو كان له مدخل فيه لزم ان لا يكون الله
فاعلا بالاختيار لكونه عالما بافعاله وجودا وعدما قوله فلا يكون فعل العبد اي
اذا كان الوجوب والامتناع بتوسط الاختيار محقق للاختيار في نفس الفعل كحركة
الجاد والمتوقف نفي الجبر في افعاله الذي يدعيه الجبرية وهذا القدر كاف له واما ان ذلك
الاختيار ليس من العبد لانه لا يوجد شيئا كما هو راي اهل الحق فيكون مخلوقا لله تع
فيلزم الجبر فالاشعري يسلمه ويقول ان العبد مجبور على الاختيار لكنه لكونه جزء متوسطا
لا يستلزم الجبرية في الافعال واما على مذهب الاستاد فلان اصحاب العلم يصيرون جوابا لمن
ولا بعدمه لكن لهم ان يقولوا كون الاختيار مخلوقا لله لا يستلزم الجبر لانه بمعنى الارادة
التي من شانها ان تتعلق بكل من الطرفين الفعل والترك من غير داع ومرجح كما في
قدحي العطشان كما ان صدور ارادته تع من ذاته بالايجاب لا ينافي كونه تعالى فاعلا با
لاختيار بالاتفاق وكذا صدور ارادة العبد من ذاته لا ينافي كون العبد فاعلا بالاختيار

ولا يلزم كونه مجبورا اذ لا فرق بينهما في عدم اختيار صاحبه نعم لو كان الاختيار
بمعنى الارادة المتعلقة باحد الطرفين والارادة تابعة للداعي من الله يلزم
الجبر لكنه ليس كذلك هذا ولا يخفى ان ما ذكره اي يدل على عدم كونه مجبورا في الا
فعال الصادرة بواسطة الاختيار واما في نفس الاختيار فهو مضطر قطعا والاشعري
اي يقول بكونه مجبورا في الاختيار لا في الافعال تامل قوله لتوجيه النقض بالعلم بان
يقال ما علم الله وجوده في الازل يجب وما علم عدمه يمتنع فلا يكون الصادرة عنه
فيما لا يزال اختيارية مع انها اختيارية باتفاق الخصمين واما النقض با
الارادة فمبني على ان تعلقات الارادة ازلية اي ما اراد الله في الازل وجوده يجب
والا يمتنع فلا يكون له اختيار في الافعال الازلية واما اذا كانت حادثة فلا يتم
اذ لا يكون للارادة تعلق سابق حتى تجب او يمتنع قوله وقد يجاب حاصله ان الاختيار
عبارة عما ذكرنا فالوجود الحاصل بعد ارادته لا ينافي الاختيار لانه كان يمكن في
الازل تعلق ارادته بكل من الطرفين على سبيل البدل وكذا الحال في علمه تع لان تعلق
ازلية ولا يتصور القبلية والبعدية في الازلي الخ ان تعلق العلم والارادة يكون معا
فلا محذور واما الارادة العبد فلكونها حادثة مسبوقة بتعلق العلم الازلي فيتحقق
الوجوب والامتناع المنافيان لاختيار العبد وقد يجاب عن النقض بالارادة بان المرجح
الموجب في افعاله تعالى هو ارادته المستندة الى ذاته تع بطريق الايجاب بخلاف ما في
افعال العبد فان ارادة الله فيلزم الجبر فيه قطعا قوله فتنبه بوجهه على ما نقل عنه
ان معنى الايجاب على ما ذكرتم هو عدم التمكن من الطرفين حين تمكن الارادة بان يكون
تعلقها الازلية متفرعا على الشئ تابعا له ان وجد وجد والا فلا وهذا اي يستدعي
العلية الذاتية لا الزمانية فالايجاب بهذا المعنى حاصل في ذاته تعالى لان تعلق العلم
وان لم يكن متقدما على تعلق الارادة بالزمان فان تعلق الارادة تابع لتعلق العلم
فيتحقق وجوب الفعل وامتناعه قبل تعلق الارادة قبلية ذاتية بخلاف ارادة العبد
فانها متبوعة لتعلق علمه تع وارادته بطريق جري العادة وان كان تعلق الارادة

العبد من خارج عن تعلقها بالزمان فلا يلزم الايجاب وسلب القدرة والاختيار **قال**

الموالی مدخلا في بعض الافعال بالدوران والترتب المحض كالاحراق بالنسبة

الى مس النار لا بالتأثير اذ لا حكم للضرورة فيه **قوله** وتحقيقه ان صرف العبد اى صرف

القدرة جعلها متعلقة بالفعل وهو تعلق الارادة بمعنى انه يصير سببا له **قوله** الى

بالدوران جواب سؤال تقريره ان قوله ان للقدرة وارادة مدخلا في بعض الافعال يدل

على ان للقدرة تأثيرا فيه وهو مناف للحصر المستفاد من قوله ان الخالق هو الله وتقرير

الجواب انا نحكم به ببديهة العقل هو ان للقدرة مدخلا في بعض الافعال بالدوران

اى متى تحقق القدرة تحقق الفعل ومتى لم تتحقق لم يتحقق وبالترتب الى لمحض عن

الحكم بالتأثير وعدمه كما نحكم بدوران الاحراق مع مس النار وليس المراد ان للقدرة

مدخلا فيه بالتأثير فلا ينافي قوله بان الخالق هو الله اذ لا حكم للضرورة فيه كما ان

لا حكم لها في عدم التأثير بل كل منهما نظري يحتاج الى الدليل فاندفعت الشبهة الموردة

ههنا من ان بديهة العقل كما يحكم بوجود صفة في العبد فارقة بين حركتي البطش

والارتعاش يحكم بثبوت تأثيرها فان صدق حكمها الاول صدق حكمها الثاني فيكون

مذهب القدرية حقا وان كذب الاول يكون مذهب الجبرية حقا وعلى التقديرين فلا امر

توسط اذ لا حكم للبديهة في تأثير القدرة الحادثة مع ثبوت التفاته بالغواطع بل حكمها

ليس الا بالدوران **قوله** صرف القدرة جعلها متعلقة بالفعل وذلك الصرف

يحصل بسبب تعلق الارادة بالفعل لا بمعنى انه سبب مؤثر في حصول ذلك الصرف

اذ لا مؤثر الا الله بل بمعنى انه سبب عادي لان يخلق الله في العبد قدرة متعلقة بالفعل

واما صرف الارادة وجعلها متعلقة بالفعل فليست مخلوقة لله تعالى حتى يلزم الجبر بل هو

لذاتها فانها صفة من شانها ترجيح احد المتساويين بل المرجوح من غير داع و

مرجح كما في ارادة الله فكما ان صدور الارادة من ذاته بالايجاب لا يوجب الجبر في

افعاله كذلك صدور ارادة العبد من ذاته تعالى لا يوجب كون العبد مجبورا في افعاله

والحاصل ان الله خلق قدرة بها يتمكن من الفعل والترك وارادة ترجح

احدهما

احدهما فاذا رجحت ارادة العبد احد الطرفين وتفرعت عليه تعلق قدرته وصرف

الالات والدواعي اليه تعلقت ارادة الله وقدرته بخلق ذلك الفعل عقيب ذلك

تعقيبا ذاتيا يعني تعلق ارادة العبد يصير سببا عاديا لان يخلق الله فيه صفة متعلقة

بالفعل بحيث لو كان لها تأثير لا يقال ذلك الترجيح اما مخلوق لله فيلزم الجبر واما مخلوق

للعبد فيكون خالقا لبعض افعاله لانا نقول ذلك الترجيح من مقتضيات

الارادة وشانها عرفت لا يقال فما فائدة التكليف اذ الارادة متعلق باحد

الطرفين بالضرورة لانا نقول قد يصير التكليف داعيا لتعلق الارادة لان الارادة

تابعة للعلم فاذا علم المكلف ان التكليف واقع يصير داعيا لتعلق ارادته وترجيحه

ينصرف القدرة والدواعي اليه فيخلق الله الفعل عقيبه عادة وباعتبار تعلق الارادة

المرتب على الداعي يصير فعله طاعة وعلامة للثواب ولما كانت الارادة تابعة

للعلم فاذا فعل قبيحا لم يعلم قبحه لا يستحق الذم والعقاب واذا تعلق الارادة به

بقبيح وعزم عليه مع العلم بقبحه يستحق المؤاخذة وان لم يخلق الله ذلك القبيح بعد

عزمه عليه لا يقال تلك الارادة حادثة فهي اما بارادة العبد فيلزم التسلسل واما بارادة

الله فيلزم الجبر لانا نقول تلك الارادة مخلوقة لله والعبد مجبور في نفس تلك الصفة و

هي لا تستلزم الجبر لانا نقول تلك الارادة مخلوقة لله والعبد مجبور في نفس تلك الصفة

وهي لا تستلزم الجبر في الافعال الصادرة بتوسطها هذا محصول ما ذكره الشارح في

هذا الكتاب وتحقيق خلق الافعال وفي شرح المقاصد الحق ما قال بعض ائمة الدين

انه لا جبر مطلقا كما ذهب اليه الجبرية ولا تفويض مطلقا كما ذهب اليه القدرية ولكن

امر بين امرين فان بعض الفضلاء ماله الى الجبر المتوسط كما يقول به الشيخ ابو

الحسن الاشعري وذلك لان الاختيار وكذا الفعل كلاهما مخلوقة لله تعالى على هذا

المذهب فلا محيص من الجبر ولذا اورد عليه هذا انه يتم لو كان الاختيار امرا

موجودا في نفسه محتاجا الى مؤثر لم لا يجوز ان يكون امرا اعتباريا كالتعلق القدرة

او توجه النفس او غيره ذلك من الامور الاعتبارية التي لا تحتاج الى الايجاد لم يكن

وهي الفضة منه

لان الارادة المخلوقة مطلقة عن غيرها

انها متعلقة بالحسن والقبيح منه

كما ان افعال البارى فانها صادرة عنه

بارادته المستندة الى ذاته بالايجاب

والا لزم حدوثها مع انه مختار منه

هذا راى ماتريدى منه

فيلزم حصوله من العبد من غير لزوم خالقية العبد لان الشي اذا لم يوجد لم يكن
مخلوقا بل الاقرب الى الطبع ان الكسب عبارة عن تعيين القدرة احد طرفي
الفعل والقدرة وان كانت مخلوقة لله لكن التعيين الحاصل من تلك القدرة
امر اعتباري يحصل من العبد بطريق الاستقلال من غير لزوم خالقية لانه
من الاعتباريات الغير المحتاجة الى الايجاد وذلك التعيين والترجيح يسمى كسبا فاذا
وجود الفعل ارادة العبد واختياره فلذا يذم ويمدح بقبحه وحسنه ويعاقب
ويثاب بكونه معصية وطاعة هكذا احقق المقام **قوله** وقيل يعني انه فرق بين صرف
القدرة وصرف الارادة لان صرف القدرة عبارة عن قصد استعمالها وذلك القصد
غير صرف الارادة لانه عبارة عن القصد الذي يجب القدرة عنده فيكونان متغايرين
لان صرف القدرة متاخر بالذات عن قصد الاكتساب لانه سبب عادي لخلق القدرة
والمتقدم غير المتاخر **قوله** وليس بشيء يعني ان صاحب القيل ان اراد بيان معنى
القدرة بقصد الاستعمال فهو ليس بشيء لانه يقتضي ان توجد القدرة في العبد ولا يكون
مستعملا لان استعماله موقوف على القصد ومتاخر عنه بالزمان لان قصد الفعل متقدم
الفعل بالزمان ولا تكون القدرة مع الفعل بل قبله بالزمان لان الفعل
مقارن لاستعمال القدرة المتاخرة بالزمان عند القصد المقارن لوجود القدرة
مع ان الاشعري يقول انها مقارنة للفعل بالزمان لا قبله وان اراد بيان مغايرة القصد
فهو ليس بشيء ايضا لان تقدم الشيء باعتبار ذاته لا ينافي تاخره بحسب وصفه
فيجوز ان يكون القصد من حيث ذاته مقدما على القدرة ومتاخرا عنه باعتبار
وصفه اي بالنظر الى استعمال القدرة فلا يثبت مغاير القصد كما في قولك رماه فقتله
لان الرمي باعتبار ذاته مقدم على الموت ولذا صح دخول الفاء في قولك رماه
فقتله مع ان الرمي متاخر عن الموت باعتبار كونه قتلا فعلى هذا يلزم وجود
القصد بلا وجود الفعل مع وجود القدرة فلا يلزم ان يكون ههنا قصدان متغايران
ثم قيل لعل هذا القائل اراد بقصد استعمال القدرة جعلها متعلقة بالفعل

والا لزم تقدم الشيء على نفسه

فلا

فلا اشكال عليه ايضا **قال المولى الخيالي** هذا هو التعقيب الذاتي اي كون الفعل
عقيب مجموع صرف القدرة وصرف الارادة هو الذاتي وان يكن بالنسبة الى
صرف القدرة الارادة زمانيا بل نقول ان هذا التعقيب شبيه بالذاتي اذ خلق
الله الفعل متوقفة على صرف العبد قدرته عادي لا عقلي فاحفظه **قوله** والا اي
وان لم يكن التعقيب ذاتيا بل زمانيا لم تكن القدرة مع الفعل بل قبله وهو خلاف
مذهب الاشعري **قوله** فح لا شركة اي حين فسر الشركة بما ذكر يلزم ان لا يكون الشركة
في مذهب الاستاذ لعدم انفراد كل من قدرة الله وقدرة العبد بمقدور بل مجموعهما
مؤثر في مقدور مع ان مذهبه افحش شركة من المعتزلة لانه يدل على قدرته
ناقصة محتاجة الى الاعانة ومذهب المعتزلة لا يدل على النقصان بل على انه تع
لا يخلق بعض الامور ولا نقصان في ذلك كما انه لا نقصان في عدم قدرته على الممتنعات
قوله وليس بشيء لان كلام المؤثرين اعني قدرة الله وقدرة العبد ينفرد بما له من
دخل في التاثير مع انا لا نم انه افحش شركة من المعتزلة لان تاثير قدرة العبد في بعض الاثر
بجعل الله وخلقه مؤثرة فيه ليس افحش من نفي دخل قدرة الله بالكلية وجعل العبد
خالقا بالاستقلال والقياس على الممتنعات قياس مع الفارق **قوله** ولا يجري في
ملكه قيل الواو للحال وقيل عطف على قوله دخل قدرة الله وهو اظهر في المعنى **قال الشارح**
والاستطاعة مع الفعل وكذا القوة والقدرة والطاقة والوسع مترادفة عند اهل
الكلام ومتقاربة عند اهل اللغة وهي مع الفعل معية زمانية وان تقدمت عليه ذاتا
ضرورة تقدم العلة على المعلول هذا عند اهل السنة وقال المعتزلة والضرارية و
كثير من الكرامية انها سابقة على الفعل وشبهتهم من المنقول **قوله** خذوا ما آتيناكم
بقوة والاخذ بالقوة انما يتحقق باليد سابق على الاخذ لا مقارنا له ومن المعقول ان
القدرة لو لم تكن سابقة على الفعل لم تكن الكافر في حال الكفر قادرا على الايمان حقيقة
وهو مأمور بالايمان في تلك الحالة فيكون الامر لغير القادر وانه تكليف بما ليس في الوسع
وانه منفي سمعا وعقلا اما السمع فقوله تع لا يكلف الله نفسا الا وسعها واما العقل

فسر ان القصد الذي يكون عنده القدرة
قصد الفعل وهو غير قصد استعمال القدرة
بالذات ... صح

... لا يلزم القصد ...

فان تكليف الانسان ما ليس في وسعه خارج عن قضية الحكمة كتكليف الاعمى بالنظر و
الجواب ان الاية تدل ان تكون القدرة ثابتة وقت الاخذ لا قبله فان الاخذ يتعلق
بالقوة التي تقارنه لا بالتي قبله **وقوله** فيكون الامر لغير القادر غير مسلم لان الاستطاعة
على نوعين احدهما سلامة الالات وصلاحيتها لقبول القدرة الحقيقية ولا خلاف في
انها سابقة على الفعل وهي شرط صحة التكليف عندنا والثاني حقيقة القدرة التي
يتهيا بها الفعل ولذا فسر المص الاستطاعة ههنا اي فسر به احترازا عن الاستطاعة
بالمعنى الاول وبيانا لمحل النزاع **قوله** علة للفعل اي علة عادية وهي ما يدور عليه
الفعل وجودا وعدما كالنار مع الاحراق والشرط العادي ما يتوقف عليه تاثير
الفاعل عادة لا حقيقة ولم يكن دائرا معه كيبس الملاقي للنار فان تحقق اليبس لا
يستلزم تحقق الاحراق وبهذا سقط ما قيل انه لا يظهر الفرق بين العلة العادية
والشرط العادي ولعل المراد انها علة ظاهرية والجمهور على انها شرط ظاهري
انتهى وقيل ان الله تعالى علق خلق الافعال الاختيارية في الخلق على خلق القدرة وهو
يشعر بالعلية لان علة الشيء يقارنه والقدرة ليست من احدى العلل الاربع
لان العلة هو الله او العبد الايرى الى قوله يفعل به الافعال الاختيارية فجعل الفاعل
هو الحيوان فرجع معنى العلية الى معنى الشرطية على ان كونها بمعنى صفة مؤثرة
على وفق الارادة على ما فسرها به الجمهور ينافي كونها شرطا ولذا قال المولى الله
الكستلي لم يظهر لي وجه هذا الكلام بعد الا انه يكون مرادهم من شانها التاثير او
توقف التاثير على ما سيجيء **قوله** وبالجملة اي سواء كانت الاستطاعة علة او شرطا
هي صفة آه خرج العلم والحبوة والارادة لان كلا منها ليس مخلوقا عند قصد
الاكتساب اما الاولان فلسبقهما على القصد واما الثالث فلكونها عين القصد
فلا تكون مخلوقة عند القصد **قوله** فكان هو المضيع آه وفيه انه لو كان كذلك لكان
معاقبا بقصد فعل الشر على ان قصد فعل الشر مغفو ما لم يعمل ويمكن ان يجاب بان
الحسنات يذهبن السيئات وكف النفس من فعل الشر مع القدرة عليه يمحو سيئة

تضيع

تضييع قدرة فعل الخير فعدم العقاب على القصد لا ينافي استحقاق العقاب
على تضييع قدرة فعل الخير بل من علله كسب قدرة الشر وكسب الشر واضاعة
الخير ذكره العصام ومنه بحث لما قال انه تمهيد المعرفة ثم اعمال القلوب من الخطرة
والنية هل يحاسب ام لا فقال بعضهم يحاسب وبعضهم لا يحاسب والانه ان خطر
بباله ولم يعتقد ولم ينو ذلك لا يحاسب وان كان يحتمل ان ذلك الخطرة مما لا يمكن
الاحتراز عنه واما اذا خطر بباله واعتقد ذلك وثبت عليه فانه يحاسب لقوله
تعالى وان تبدوا ما في انفسكم او تخفوه يحاسبكم به الله وقوله تعالى ان السمع والبصر
والفواد كل اولئك كان عنه مسؤلا **قوله** بانهم لا يستطيعون السمع يعني ان
الذم على عدم الاستطاعة مع ان العدم ازلي خارج عن قدرتهم لذلك التضييع والانسب
الذم اي يلحق الانسان بعدم القدرة الحقيقية مع سلامة الالة لا بفوات سلامة
الالة لانه مجبور في ذلك فيكون معذورا فيه وكذا قوله انك لن تستطيع معي صبرا يعني
يعني لن تصبر مع سلامة سلامة الالة **قوله** والا لزم وقوع الفعل بلا استطاعة
وقدرة وهو خلاف ما ثبت بالضرورة من ان وجود الافعال الاختيارية مقارن
لقدرتنا فلا وجه لما قال المحشي ان هذا الكلام الزامي على من يقول بتاثير القدرة
الحادثة والا فلا دخل للاستطاعة في وجود الفعل حتى يستحيل بدونها ذكره العصام
والكستلي وقيل ان وقوع الفعل بلا استطاعة باطل بالبداهة لا بالدليل حتى
يحتاج الى ان يقال ان هذا الكلام الزامي لا تحقيقي وقيل ان الاستطاعة اما علة
عادية او شرط عادي فيستحيل وجوده بدونها عادة والجواب ان المدعى عند
المحشي ان الاستطاعة يجب ان تكون مع الفعل ولا يجوز تقدمها اصلا فلا بد ان
يجعل الكلام الزاميا لانه لو جعل تحقيقيا لزم خلاف جري العادة لا امتناع
تقدمها مطلقا نعم لو كان المدعى ان الاستطاعة تكون مع الفعل بطريق العادة
لا يحتاج الى جعله الزاميا ويؤيد الاول كلام الشارح واذا كان الاستطاعة عرضا وجب
ان تكون مقارنة قد يتدبر **قوله** من امتناع بقاء الاعراض فلا تنقض بقدرة الله او هي

ليست من قبيل الاعراض وكذا ترتيب وجود مقارنة القدرة للفعل على كونها عرضا
في قوله اذا كانت الاستطاعة عرضا يسقط قول المعتزلة من انه يلزم حدوث
قدرة الله او قدم مقدوره ثم الدليل على امتناع بقاء الاعراض انه لو كان العرض باقيا
لوجب قيام البقاء به واذا استحال قيام العرض بذاته استحال قيام البقاء به اذ ما
لا قيام بذاته يستحيل قيام غيره به ولانه لو كان باقيا لكان بقاؤه غير بقاء الجوهر لانهما
متغايران ويستحيل بقاؤه شيئين ببقاء واحد ولو لم يكن كذلك لجاز بقاء
القدرة مع فناء القادر مثلا ولو جاز ذلك لجاز وجود القدرة ابتداء من غير وجود
القادر وانه محال وما يؤدي الى المحال محال ايضا قوله فان قيل لو سلم هذا من طرف
المعتزلة يعني لا نم اولا استحالة الاعراض في الزمانين كما سيصرح الشارح هذا المنع في
اللاحق ولو سلم استحالة بقاء الاعراض باعيانها فلا نزاع في امكان تجدد الامثال
عقيب زوال الاعراض فيجوز الاستطاعة قبل الفعل ويجوز وجودها عند الفعل
بتجدد الامثال فلا يلزم وقوع الفعل بلا استطاعة قوله فقد اعترفتم حاصله انه ليس
نفي وجود المثل السابق داخلا في دعوى الاشعري وفيه بحث اذ المذهب ان لا قدرة
قبل الفعل اصلا ومدعى المعتزلة جوازه قبله لانه لا بد من مثل سابق ذكره بعض
الفضلاء ويمكن دفعه بان المنفي عند الاشعري كون تلك القدرة قبل الفعل والمثبت
عند المعتزلة جواز كون تلك القدرة قبله بل مذهبهم على ما في شرح المواقف ان
تعلق القدرة كوجودها قبل الفعل ويستحيل تعلقها بالفعل حال حدوثه والا لزم
ايجاد الموجود وفيه انه لا دليل على ثبوت القدرة التي بها الفعل قبله فالثابت
انه يحدث مع الفعل لان الاصل العدم قوله فعليكم البيان اي لهذه الدعوى فانا من
وراء منعها اذ الضرورة لم تشهد الا بوجود القدرة التي بها الفعل وقد اعترفتم بمقارنتها
للفعل وهذا يصلح الزاما لمن يقول بوجودها قبل الفعل لكن لا يتم به الدلالة على
نفيها والحاصل ان الاشعري لا يحتاج في دعوى كون الاستطاعة مع الفعل الى نفي
المثل السابق اذ قد حصل مقصوده بمقارنة الفعل لهذا المثل المتجدد سواء كان هناك

مثل

مثل سابق اولا فنقول لا نمنع جواز حصول امثال سابقة بل نمنع وجوب ذلك فمن
ادعى الوجوب فعليه البيان قال الشارح واما ما يقال جواب آخر لقوله فان قيل لو سلم
آه وقوله لزم التحكم فان لزم التحكم لزم وقوع الفعل بلا استطاعة مع انها علة عادية
هف قوله لاستحالة ذلك على الاعراض والا يلزم قيام العرض بالعرض قال المحشي ما
حصله عدم حدوث معنى فيها لا يدل على عدم تغيرها وبقائها لجاز تجدد
حالة اضافية انتهى ورد بمنع كون تلك الحالة جزءا من القدرة المؤثرة فيعود ذلك
الى استكمال الشرائط فيندرج في النظر الآتي من الشارح قوله لا يقولون بامتناع المقارنة
قال العصام فيه ضعف لما سبق من مذهبهم نقلا عن شرح المواقف قوله ومن هاهنا
اي من اجل جواز امتناع الفعل في الحالة الاولى لانتفاء شرطه ووجوبه في الحالة
الثانية لتمام شرائطه وهذا البعض هو الامام الرازي ومقصوده رفع النزاع بين الفريقين
الفريقين قال في المواقف قال الامام الرازي القدرة تطلق على مجرد القوة التي هي مبدأ
الاحوال المختلفة ولا شك ان نسبتها الى الضدين سواء وهي قبل الفعل وتطلق على
القوة المستجمعة لشرائط التأثير برمتها ولا شك انها لا تتعلق بالضدين بل هي
بالنسبة الى كل مقدور غيرها بالنسبة الى الآخر لاختلاف الشرائط وهي مع الفعل
ولعل الشيخ الاشعري اراد بالقدرة القوة المستجمعة لشرائط التأثير والمعتزلة اراد
مجرد القوة فلا نزاع قال العصام وفيه بحث لان الاشعري لا يجوز وجود القدرة الغير
المستجمعة قبل الفعل والا لوجد الفعل بدون القدرة لامتناع بقاء الاعراض و
المعتزلة لا يجوزون بقاء القدرة عليه معه والا لزم ايجاد الموجود فمراد البعض تحقيق
الحق من غير تقييد بمذهب وفي ان وجود القدرة قبل الفعل حق بحث الا انه يسلم للحكم
بداهة العقل قوله واما امتناع بقاء الاعراض دفع لما يتجه على قوله والا فقبله
قوله على مقدمات صعبة البيان وهي ثلث مقدمات الاولى ان يقال ان بقاء
الشيء امر زائد عليه والثانية انه يمتنع قيام العرض بالعرض والثالثة انه يمتنع قيامهما
معا بالمحل اما بيان المقدمة الاولى فهو ان الجوهر في اول احوال وجوده يوصف

بالوجود ولا يوصف بالبقاء فلو كان بقاء الجوهر نفس وجوده لما انفك وجوده
عن البقاء في الزمان الاول ولانه اذا وجد الجوهر ثم انعدم قول القائل وجد ولم يبق
ولو كان الوجود والبقاء واحدا لصار قولنا وجد ولم يبق كقولنا وجد ولم يوجد
او بقي ولم يبق فيكون تناقضا مع انه ليس كذلك واما بيان المقدمة الثانية فقد
مر في شرح قوله لما مر من امتناع البقاء الاعراض واما بيان المقدمة الثالثة فهو
انه لو جاز قيامهما معا بالمحل لزم الترجيح بلا مرجح لانه ليس جعل احدهما وصفا للآخر
اولى من العكس بان يقال البقاء اسود ووجه الصعوبة في
بيان المقدمة الثالثة انه يجوز ان يكون بين الامرين القائمين بالمحل خصوصية ذاتية
بها يصير احدهما صفة للآخر دون العكس واي محل لاثم الترجيح بلا مرجح لم لا يجوز
ان يكون تابع الشيء في التحيز تابعا لشيء آخر في التحيز ايضا لخصوصية ذاتية بين
ذلك التابع وذلك الشيء الآخر او نقول لم لا يجوز ان التابع لشيء في الاختصاص
الناعت تابع لشيء آخر في الاختصاص الناعت لخصوصية ذاتية بينهما ووجه
صعوبة بيان المقدمتين الاوليين قد مر في الشرح وحاصله ان بيان المقدمة
المقدمة الاولى مبني على ان البقاء عرض وهو ممنوع بل هو امر اعتباري يجوز ان يتصف
به العرض ولو سلم كونه عرضا فلا نم امتناع قيام العرض بالعرض وان
بيان المقدمة الثانية مبني على ان معنى القيام هو التبعية في التحيز وهو ممنوع بل هو
الاختصاص الناعت قال المولى الخيالي اي علة عادية وكذا قوله شرط عادي
فتسميتها علة او شرطا مجاز على مذهب الشيخ لانه ينفي من القدرة الحادثة التأثير
قوله وذلك ان تقول فيمكن ان يكون التسمية المذكورة حقيقة كما مر وفيه ان القول بان من
شانها التأثير وانه لم يستلزم القول بالتأثير بالفعل لا يحسن ايراده ههنا ولذلك
صدره بقوله ولك وعقبه بقوله فتامل قوله يشير الى وجه الذم يعني وجه الذم
واستحقاق العقاب في ترك الواجبات بمعنى عدم اتيانها وانه لم يكتسب القبيح
هو تضييعه للقدرة في فعل الخير بترك القصد اليه وهذا مبني على ان عدم الفعل ليس

متعلق

وإذا لم يمكن بقاء الشيء
زائدا عليه لا يمتنع بقاء
الاعراض وإذا جاز قيام
العرض بالعرض او قيامهما
بالمحل لا يمتنع سبق القدرة
على الفعل وبقاؤها الى
زمان الفعل

متعلق الارادة والارادة بل هو متعلق بعدم الارادة على الاصح كما مر واما عند
من يرى ان العدم مقدور فوجه استحقاق الذم والعذاب في ترك الواجبات
كسب القبيح بقصد فعل الشر وصرف القدرة اليه لا تضييع فقط واما تفسير ترك
الواجبات بعدم الاتيان لان الترك بمعنى كف النفس عنها عند تهيئة الاسباب
وميلان النفس الى فعل المنهي حاصل بصرف الارادة والقدرة بالاتفاق كما ان
كف النفس عن المنهي عند تهيئة الاسباب والميلان الى فعل الواجب واستحقاق الذم
والعقاب فيه لكسب القبيح بالاتفاق قوله وهو لا ينافي اي كون التضييع سبب
الذم والعذاب لا ينافي ان يكون وجه الذم في فعل المنهيات شيئا وهو صرف القدرة
اليه على ما سيجيء في قوله وصحة الاستطاعة بعتمد آه حيث قال فيه الا انه صرف
قدرته الى الكفر وضيع باختياره آه واني قلنا انه لا ينافي ذلك لان ترك الواجب
وان كان من المنهيات الا انه من التروك لا من الافعال فيجوز كون وجه الذم والعقاب
فيهما متغايرين قوله لا دخل للاستطاعة اي لا تاثير لها فيه فلا يرد انهما
علة او شرط عادي للفعل فيستحيل وجوده بدونها عادة فتدبر قوله فلا
نقض بقدرة الله اي اذا كانت مقارنة القدرة الحادثة مبنية على امتناع بقاء
الاعراض لا يرد النقض بقدرة وتقرير النقض انه لو كان القدرة مع الفعل لا قبله
يلزم حدوث قدرة الله او قدم مقدوره اذ الغرض كون القدرة مع الفعل فيلزم
من حدوث مقدوره حدوث قدرته ومن قدم قدرته قدم مقدوره وكلاهما باطل
بل قدرته ازلية ومتعلقة في الازل بمقدوراته فقد ثبت تعلق القدرة بمقدورها
قبل حدوثه ولو كانت ممتنعة في القدرة الحادثة لكانت ممتنعة في القدرة
القديمة ايضا كذا في شرح المواقف وحاصل الدفع ان القدرة الحادثة عرض باقية
لانها من الاعراض وهي ممتنعة البقاء والا لزم قيام المعنى بالمعنى ولو كانت قبل
الفعل يلزم وقوع الفعل بلا استطاعة بخلاف القدرة القديمة فانها باقية ازلا
وابدا فلا يلزم من تقدمه على وجود المقدور محذور قوله وحاصله اي حاصل الجواب

ان مدعى الاشعرى ان القدرة مقارنة للفعل سبقها مثل اولا وليس نفى وجود
المثل السابق داخلا فى دعواه حتى يرد ان دليله انما يدل على وجوب المقارنة لانه
لا يوجد قبل الفعل فيجوز كونها قبل الفعل مع مقارنتها له بتجدد الامثال فلا يلزم
وقوع الفعل بلا استطاعة وحاصل قوله وفيه بحث ان نفى المثل السابق داخل فى
دعواه اذ مذهبه ان لا قدرة قبل الفعل ومذهب المعتزلة جوازها قبله حيث قالوا
لا بد من مثله القدرة سابق على حصول الفعل والا لزم تكليف العاجز قال المولى
الخيالى مثل رسوخ القدرة فان الكيفيات النفسانية فى ابتداء حصولها تسمى
حالا لعدم استحكامها وثبوتها زمانا وان استحكمت تسمى ملكة لرسوخها وتقررها ولا
شىء من الاستحكام والرسوخ والتقرر معنى وجودا فى نفس الامر يمتنع قيامه بمحله
قبل هذا الايراد من البحث مندرج فى ايراد الشارح بقوله وفيه نظر ورد بان قول الشارح
مع ان القدرة التى هى صفة القادر فى الحالتين على السواء بنا فى ما ذكره لان القدرة
الراسخة الحادثة ليست موجودة للقدرة الحادثة فى الحالة الاولى لعدم كونها
راسخة فالظاهر ان الشارح اراد جواز انه يخلق الحادث فى الحالة الثانية امورا خارجية يكون شروطا
فلا يلزم قيام العرض بالعرض قوله الا ان الشيخ ومن تبعه ورد على ما قال الرازى ان الشيخ
بتاثير القدرة الحادثة فكيف يصح انه لا تأثير لانه اراد بالقدرة القدرة المجتمعة
بجميع الشرائط التاثير ووجه الدفع ان المراد بالتاثير ما يعم الكسب اى المراد القوة
المجتمعة بجميع شرائط حصول الفعل ما ثرا او مقارنة له عادة قوله اى بسببها كما
راى المعتزلة وقوله او معها اى مقارنا لها كما هو مذهب الشيخ ووقع فى كلام الامام
هدى ان القدرة الحادثة من شأنها التاثير وان لم تؤثر بالفعل لان متعلقها
وقعت بقدرة الله وح لا اشكال فى صحة كلام الامام ولا حاجة الى تعميم التاثير
لما يعم الكسب قوله بمعنى تبعيتها له فى التحيز فسر بهذا لان القائل بامتناع قيام
الغير تفسيره بهذا فلا يرد انه يقال الاولى ان يقال بمعنى الاختصاص الناعت او التبعية فى التحيز
ومعنى القيام بالغير هو الاختصاص الناعت او التبعية فى التحيز والاول هو الصحيح كذا

فى

فى المواقف الشارح سلامة الاسباب اى الاسباب العقل والالات جمع آلة وهى
الواسطة بين الفاعل والمفعول فى وصول اثره اليه كالمنشار للنجار والجوارح
بمعنى الكواسب قوله وقوله تعالى من استطاع بدل من الناس والمراد بها فى الاية الكريمة الزاد
والراحلة فصح قول المص ان الاستطاعة تقع على سلامة الالات والاسباب
وهى القدرة الممكنة لا حقيقة قدرة الفعل قوله فان قيل حاصله ان الاستطاعة
تفسيرها بسلامة الاسباب فاسد لان الاستطاعة تفسير بالمباين
لانها المستطيع وسلامة الاسباب ليست صفة له فلا يكون الجواب جوابا عن لزوم
تكليف العاجز قوله قلنا حاصله انه ليس المراد السلامة المضافة الى الاسباب
فانها من احوالها بل المراد سلامة الاسباب المضافة الى المستطيع اعنى الهيئة
الحاصلة له عند ذلك وتلك الهيئة من صفات المستطيع واطلاق المصدر على الهيئة
شائع عندهم وههنا بحث وهو ان سلامة الاسباب ان كانت باقية الى وقت
الفعل لزم قيام العرض بالعرض والا لزم تكليف العاجز ولو قيل السلامة
امر عدمى لزم قيام العرض بالمعدوم انه كانت السلامة باقية واجيب بان السلامة
امر اعتبارى وكذا البقاء فيجوز كونها باقية تبعا للاسباب على عدم بقاء الاعراض
ثم وقيل سلامة الاسباب بمعنى الاسباب السالمة قوله كى يتصف لا فرق بينهما
فى الحمل التركيبى فيقال زيد ذو استطاعة وذو سلامة اسبابه وكذا لا فرق بينهما
فى عدم جواز حمل المواطأة وانما الفرق بينهما فى حمل الاشتقاق كما ذكره فلا يرد
ما قيل ان قولنا هو ذو سلامة لا يستلزم كون سلامة اسبابه وصفا له اذ يقال
ذو غلام مع ان الغلام ليس وصفا له قوله فلا استحالة فى تكليف العاجز فانه قد
ثبت ان الحق من التكليف هو الاتيان بما كلف به ولا يمكن بدون القدرة بالمعنى
الاول قلت قد جرت عادة الله تعالى على خلقها حال مباشرة الفعل عند سلامة
الاسباب فاقيمت مقامها وجعل وجودها فى قوة وجودها وانما لم تجر عادة
بمثل ذلك فى سلامة الاسباب اشترط وجودها بالفعل قبل التكليف ذكره

الكستلي اذا سلامة الاسباب بتمكن العبد من القصد الذي يخلق الله القدرة عقيبه عادة **قال الشارح** تسليما آه فان ثبت الى القدرة صالحة للضدين وان الاستطاعة مع الفعل فالوجه في الجمع بين الكلامين هو ما ذكره الامام الرازي وقد استحسنه مولى الشاه نا بعض حضاتنه ونسبه الى المحققين ذكره الكستلي ويمكن ان يكون مراد الامام ابي حنيفة بالقدرة سلامة الالات ويكون كلام المتن تحرير القول الامام ايضا **قوله** لا يتصور فيه نزاع فيه ان الاشعري لا يجوز تقديم القدرة لامتناع بقاء العرض فالاوجه ان يقال يرده اي يلزم بقاء العرض واعلم ان القائلين بتقدم القدرة على الفعل اتفقوا على انها تصلح للضدين واما القائلون بانها مقارنة للفعل فمنهم من قال انها لا تصلح للضدين وهو قول عامة الاشعري وجميع المتكلمي اهل الحديث وقال ابو حنيفة انها تصلح للضدين على سبيل البدل وتابعه في ذلك القلانسي من الاشعرية وابو العباس ابن شريح من اهل الحديث وابن الراوندي احتج من قال انها لا تصلح للضدين ان قدرة الايمان تسمى توفيقا وقدرة الكفر تسمى خذلانا ولو صلحت لهما لصح ان يأتي بالتوفيق الكفر وبالخذلان الايمان ولان الجمع بين الضدين حال وجود القدرة غير ممكن ولا بقاء لها بعد الصرف الى احدهما ليصرف الى ضد آخر واما حجة ابي حنيفة ومن تابعه فهي ان كل سبب من اسباب الفعل يصلح للضدين كاللسان يصلح للصدق والكذب واليد للجبر والكسر فكذا حقيقة القدرة التي بها يحصل الفعل الا انها اذا صرفت الى الطاعة سميت توفيقا واذا صرفت الى المعصية سميت خذلانا لا يوجب اختلافا في ذاتها كوضع الجبهة على الارض اذا كان لله يسمى طاعة واذا كان لغير الله يسمى معصية وحقيقة الوضع في الحالين واحد لا اختلاف فيها بل الاختلاف من حيث الاضافة الى الامر والنهي وقصد الفاعل وقولهم الجمع بين الضدين غير ممكن ولا بقاء للقدرة بعد الصرف الى احدهما ليصرف الى ضد آخر غير وارد على الامام لانه قال صالحة لهما على سبيل البدل على الاطلاق فان الكافر حال كفره لو اشتغل بالايمان بدل اشتغاله بالكفر في تلك

والاشعري لما قال ان الفعل بايجاد الفعل وانها لا تصلح للضدين وقع في الجبر. منه

والمستثنى القدرة مبنى على الاسباب ليس الا كما هو كذا في التقرير. منه

الحالة

الحالة يحصل الايمان بتلك القدرة فيكون قادرا على الايمان الا انه ضيع القدرة بصرفها الى ضد الايمان وهو الكفر فيكون التكليف الكافر تكليف القادر لا العاجز غايته انه ضيع قدرته بصرفها الى الضد فكانت انما خذ بصرف القدرة الصالحة للمامور به ولغيره الى غيره كذا في الكفاية والشرح القديم للعمدة **قوله** كجمع الضدين وقلب الحقائق آه وهذا مما اتفق على عدم جواز التكليف به على ما هو المشهور وكلام المواقف مذبذب فتارة يشعر بالخلاف وتارة بالاتفاق ولذا قيل ان هذه المرتبة جائزة عند البعض واما الممكن في نفسه الممتنع من العبد عادة كخلق الاجسام وحمل الجبل والصعود الى السماء فعدم وقوع التكليف به متفق عليه وانما الخلاف في جوازه واما ما يمتنع بناء على ما علم الله او اراد خلافه فالتكليف به واقع **قوله** ثم عدم التكليف بما ليس في الوسع متفق عليه اعم مما كان ممكنا في نفسه او ممتنعا فعله وانما النزاع في الجواز اي في جواز جميع هذين القسمين وهو صحيح على ما يشعر به كلام المواقف وحض المحشي قوله ما ليس في الوسع بما كان ممكنا في نفسه غير ممكن من العبد بقوله قوله وانما النزاع كما هو الموافق للمشهور ولما اشعر به كلام المواقف من الاتفاق على عدم جواز التكليف بالمرتبة الاولى من لا يطاق واشار بقوله ثم عدم التكليف آه الى ان الزمان في قوله ولا يكلف العبد غير محفوظ ولذا اجاب عما كان في صورة التكليف بما لا يطاق مثل انبؤني ولا تحملنا بان الاول للتعجيز لا للتكليف على ان الملائكة ليسوا من اهل التكليف وبان الثاني بمعنى الايصال الينا من العوارض والعقوبات والبلايا وهذا المعنى مذكور في تفسير القاضي لكن قيل المناسب ان يسئل عدم تحميل العوارض والبلايا مطلقا ولا يناسب ان يسئل عدم تحميل ما لا طاقة به وقال القاضي في تفسير الاية او من التكاليف التي لا تفي بها الطاقة البشرية وهو يدل على جواز التكليف بما لا يطاق والا لما سئل التخلص عنه قال العصام ان العلم بعدم وقوع التكليف مع جوازه بما ليس في الوسع مما لا طريق اليه الا اخباره فلذا استدل عليه بقوله لا يكلف نفسا الا وسعها لكن الدليل انما يتم لو لم يكن الزمان المستقبل مرادا لم يكن المضارع المنفي لنفي الاستمرار دون

در

قف

ن

عصام

بيانه ما خرط القتاد انتهى قوله لانه لا يقبح شيء من الله هذا يدل على صحة التكليف بالممتنع
لذاته ايضا كما اختاره بعضهم كما عرفت بالممكن فقط كما هو راى بعضهم حيث قال
لم يجوزوه لامتناعه قال الشارح وقد يستدل بقوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا و
سعها على نفي الجواز وتقريره انه لو كان جائزا لما لزم من فرضه وقوعه محال قوله هذه
نكتة تانيث هذه النكتة وسماها نكتة لاحتياجها الى وقت نظر في استخراجها
ودفعها المحشي بالنقض وهو انها لو صحت لزم ان لا يجوز تكليف امثال ابي لهب بالايمان
لانه علم انهم لا يؤمنون واضرابه وفيه بحث لانه تعالى علم انهم لا يؤمنون ايمانا نافعا
كيف وكل واحد يؤمن عند اليأس الا انه لا ينفعه ايمانه وتمكين دفعه بان كل واحد
مكلف بالايمان قبل اليأس اذ لو كان الايمان المكلف به مطلقا لكان بالايمان عند
اليأس ممتثلا لما كلف وخارجا عن عهدة الامر على ان البحث لا يجري في التكليف بالا
الافعال مع علمه بانه لا ياتي بها اصلا وتمكين حلها بغير ما ذكره الشارح وهو ان يقال
تقديره وقوعه لا يلزم كذبه اذ تقدير وقوعه يستلزم كونه خبره تعالى انما يعلم ما هو الوا
الواقع ويخبر عنه وان اخبر عن عدم ايمانهم لانه الواقع حتى لو كان الواقع ايمانهم
لاخبر به لا بعدم ايمانهم ذكره عصام الملة اعلم ان الحنفية ذهبوا الى ان التكليف
بما لا يطاق لا يجوز من الله تعالى كما في الكفاية لان تكليف العاجز سفه كتكليف الاعمى بالنظر الى
وتحقيقه ان حكمة التكليف اما اداء المكلف به كما راى المعتزلة واما الابتلاء كما هو
مذهبنا وكل منهما لا يتحقق فيما لا يطاق اما الاداء فظ واما الابتلاء فلان التكليف
الزام فعل فيه كلفة الفاعل ابتلاء ان اتى يثاب والا يعاقب وذلك انما يتحقق فيما
يستطيعه بحكم سلامة الالة وقالت الاشعرية انه يجوز وشبهتهم من حيث النقل
والمعقول اما النص فقوله تعالى ربنا ولا تحملنا ما لا طاقة لنا به ولو لم يكن يجز لم يكن
لهذه الدعاء معنى كانه قال لا تفعل بنا ما لا يجوز لك ان تفعل وكذا قوله عليه السلام
ان الله يقول للمصورين يوم القيمة ما خلقتم وكذا قوله عليه السلام من تحلم بحلم
كاذبا كلف العقد بين شعيرتين وليس بعاقد وكل ذلك يستحيل من العبد ومع

وذلك

لانه كلف بصورة تكليف ... طلب ... منه ... من العبد.

ثم احد كلامي المواقف منه

فالمعتزلة قالوا بالقبح العقلي كما في ... من كلف الاعمى بنقط المصحف والزمن المشي الى قطع البلاد و... الطيران الى السماء ... غير ... العقول ... من الجماد الذي ... في كونه سفها ... منه

185

ذلك ورد التكليف واما المعقول فهو ان التكليف تصرف منه في عبيده ومماليكه والله
تعالى عليهم ولاية نافذة فيجوز من الله تعالى سواء اطاع العبد او لا والجواب ان قوله ربنا
ولا تحملنا الاية معناه ان يلقي على عبده جدارا او جبلا فيكون تعذيبا بعذاب لا طاقة له
على ذلك فيموت فلا جرم صحة الاستعاذة عنه واما امر الله تعالى المصورين بالاحياء
وكذا الامر بعقد الشعيرتين لمن تحلم كاذبا فليس بتكليف بل هو نوع تعذيب فانه يكون
في دار الاخرة وليست بدار التكليف واما قولهم التكليف تصرف من الله تعالى في عبده
وله ولاية نافذة قلنا نعم ولكنه حكيم لا يفعل على خلاف قضية الحكمة كما اظهرها
على يد المتنبي وعدل الانبياء بعد البعث في الارسال عندنا لما لم يكن حكمة لا يجوز نسبته
الى الله تعالى فكذا هذا فاحفظ ذكر هذا التفصيل في الكفاية للامام الهمام الصابوني قال
المولى الخيالي المراد بسلامة الاسباب بعنوان المكلف وصفا اضافيا قوله وصفا اضافيا
حاصله ان للمكلف وصفا بحال متعلقه وهو كون اسبابه سالمة وهو كون اسبابه سالمة
عن الافة اذ هو ليس وصفا ذاتيا للمكلف يكون من احوال نفسه واراد بلفظ بحمل لفظ
الاستطاعة وبلفظ ذاتيا للمكلف يكون من احوال نفسه واراد بلفظ يحمل لفظ الاستطاعة
وبلفظ المفصل لفظ سلامة الاسباب فكانه لما قيل ذلك ان المراد سلامة اسبابه
يكون وصفا اضافيا والاستطاعة وصف ذاتي فلا يصح التفسير اجاب بالمنع فقال
وكون الاستطاعة وصفا ذاتيا مم وفي اسناده بقوله والا لم يصح آه مصادرة وان
امكن دفعه ولما قيل ان الاستطاعة وصف ذاتي ولذا فسرت بقوله ذو سلامة
الاسباب اجاب عنه فقال وقد قلنا ذو سلامة الاسباب يفيد صحة الحمل لا صحة التفسير
ومنهم من قرر هذا الكلام بقوله والتوجيه جواب الشارح بان سلامة الاسباب وصف ذاتي
للمكلف لانه كما يتصف بالاستطاعة يتصف بذلك حيث يقال ذو سلامة الاسباب
فيصح التفسير بها فيرد انه لو كان الاستطاعة وصفا ذاتيا مم والا لم يصح تفسيرها بسلامة
لانه وصف له باعتبار متعلقه ولا يصح تفسير الوصف الذاتي بالاضافي وان قلنا
ذو سلامة الاسباب انما يفيد حملها على المكلف لا كونها وصفا ذاتيا له حتى يفيد صحة تفسير الاستطاعة

بذلك ثم افتخر وتصلف في صورة الاعتذار بقوله هذا ما سنح بخاطري الكليل وكون سلامة
اسبابه وصفا ذاتيا لم يقل به احد ولم يقبله ذهن من الاذهان فكيف يبنى التوجيه
عليه ولذا لم يذكره احد من ارباب الحواشي فتدبر قوله بعض الافاضل وهو السيد الشريف
يعني ان تفسير الاستطاعة بسلامة الاسباب والآلات وقع في كلامهم الا انهم لم يقصدوا
معناه الصريح بل تسامحوا في ذلك وقصدوا ما يفهم منه اعني كونه بحيث سلمت
اسبابه واعتمدوا على ظهور ان الاستطاعة صفة المكلف والسلامة ليست صفة
له فلذا انهم يقصدوا بما ذكروا في تعريفها معنى يليق صفة اعني كونه بحيث سلمت اسبابه
ودلالة سلامة الاسباب على هذا المعنى المتعلق واضحة وكذا الكلام في امثاله من صفة الشيء
بحال متعلقه نحو قولنا الدلالة فهم المعنى من اللفظ وزيد قائم ابوه والحق مطابقة
الواقع اياه هذا خلاصة ما ذكره في حواشي شرح التلخيص وقد سبق في صدر الكتاب
في بحث صدق الخبر فتذكر ثم في اولوية حمل مثله على التسامح بحث لان سلامة اسبابه
وكونه بحيث سلمت اسبابه عبارتان يكون كل منهما وصفا اضافيا يعرض للمكلف بالقياس
الى الغير فجعل احدهما وصفا حقيقيا دون الآخر خروج عن الانصاف فتدبر قوله والتزم
فيه جواب سؤال تقريره العجز باق مع سلامة الاسباب لعدم القدرة الحقيقية وتقرير
الجواب ان هذا العجز مغتفر فان سلامة الاسباب مع القصد الى الفعل يكفي من جانب العبد
لان الله اجرى عادته على خلق القدرة في العبد بعد سلامة الاسباب والقصد الى
كسب الفعل قال المولى الخيالي ولا يكلف العبد الخ تحرير المقام ان ما لا يطاق على
ثلث مراتب ما يمتنع في نفسه وما يمكن في نفسه لكن لا يمكن من العبد عادة و
ما يمكن منه لكن تعلق بعدمه علمه تعالى او ارادته والاولى لا يجوز ولا يقع تكليفه اتفاقا و
الثانية لا يقع اتفاقا ويجوز عندنا خلافا للمعتزلة والثالثة يجوز ويقع بالاتفاق
فلذا التوجيه ما قيل تكليف ما لا يطاق واقع عند الاشعري ومن لا يقول به لا يعدها من
المراتب نظرا الى امكانه من العبد في نفسه وقد يوجه ايضا بان القدرة الحادثة غير مؤثرة و
غير سابقة على الفعل عنده فيكون مما لا يطاق بهذا الاعتبار وفيه بعد لانه يستلزم كون
كل

ويجيء بحث مسألة الخلق ... فانتظر

كل التكليف وهو لا يقول به قوله والاولى لا يجوز ولا يقع تكليفه اتفاقا
اي من المحققين من اصحابنا لانه روي عن امام الحرمين والامام الرازي جواز
التكليف بالمحال بل وقوعه مستدلين بما سيذكره المحشي من قوله وقد يقال
ابا لهب وقد نسب الى الاشعري ايضا لان قدرة العبد مخلوقة له تعالى وانها مع
الفعل والتكليف قبل فلا يكون قبل الفعل فلا يكون حين القدرة والكل ليس بشيء
واستدلوا بانه لو صح التكليف بالمحال لكان مطلوب الحصول واللازم باطل لان طلب الشيء فرع
تصوره ووقوعه اذ لا يتصور لتصوره ووقوعه اذ لو تصور لتصور مثبتا ويلزم منه تصور الامر
على خلاف ماهيته ثابتا في ثبوته والا لم يكن ممتنعا لذاته وهذا كتصور الاربعة بانها
ليست بزوج قوله والثانية لا تقع اتفاقا لشهادة الايات والاستقراء لكنه
يجوز عندنا لجواز ان يخلق الله فيه قدرة على ذلك على خلاف العادة ولا يلزمنا
لزوم جواز تكليف الجماد لانه ليس محل التكليف لعدم فهم الخطاب بخلاف العبد
قوله والثالثة يجوز ويقع بالاتفاق لانه لو لم يقع التكليف به لم يعد عاصيا من
مات على كفره ومن اخبره الله بعدم ايمانه قوله فهذا التوجيه اي فلان التكليف بما
تعلق علمه او ارادته بعدمه واقع توجه ما قيل ان تكليف ما لا يطاق واقع عند
الاشعري وليس المراد ان التكليف بالممتنع لذاته وما لا يمكن من العبد واقع عنده
كيف وهو مخالف لقوله لا يكلف الله نفسا الا وسعها ولشهادة الاستقراء قوله ومن
لا يقول به جواب سؤال كانه قيل اذا كان مراد الاشعري ما ذكر فلا معنى الخلاف فيه
فانه وقع مثل هذا التكليف متفق عليه وحاصل الجواب ان من لا يقول بوقوع تكليف
ما لا يطاق لا يعد هذه المرتبة الثالثة من مراتب ما لا يطاق نظرا الى انه ممكن في
نفسه من العبد قوله وقد يوجه الى توجيه ما قيل بانه الخ فيكون التكليف بما لا يطاق
بهذا الاعتبار وقدم تقريره قال المولى الخيالي اي بما يمكن في نفسه اي المراد بقوله
ما ليس في الوسع المرتبة الوسطى بقرينة قوله اي النزاع في الجواز لان النزاع
ليس الا في الجواز هنا لا في المرتبة الاولى لانها لا تجوز اتفاقا ولا في الثالثة لانها واقعة

واقعة اتفاق قوله ولكن ان تأخذها الخ اى لكن ان تأخذ كلا القولين اى قوله
عدم التكليف بما ليس فى الوسع وقوله اى النزاع فى الجواز على الاطلاق بحيث
يشمل المرتبتين الاوليين ولا تفسرها بالمرتبة الوسطى ولا يلزم منه ان يكون
الحكم بعدم الوقوع وبالنزاع فى الجواز فى جميع مراتبه اذ المفروض انهما اخذا على
الاطلاق لا على العموم والشمول والاطلاق لا يستلزم العموم لان المطلق هو نفس ح
الحقيقة فالحكم بعدم وقوع تكليف ما لا يطاق وبالنزاع فى الجواز
لا يستلزم ان يكون فى جميع مراتبه الا يرى ان من قال اطعم رجلا لا يلزم منه الا
مر باطعام جميع الرجال من العجب ان المحشى المدقق قال ههنا ولكن ان تأخذها
اى الامكانين المثبت والمنفى على الاطلاق اى بدون التقييد بقولك فى نفسه لانه
ان اخذها على الاطلاق ولا يستلزم الشمول اى غير المقيد بالمقيد اما الممتنع فلان
الممكن لا يشمل الممتنع وكذا لا يستلزم شمول ما يمكن من العبد لانه ذكر عدم النزاع فى
وقوع التكليف به اولا لانه لا يعد ما لا يمكن بالنظر الى امكانه من العبد فى نفسه ثم قال وفيه
ما لا يخفى قوله وقد يقال ان ابا لهب قال امام الحرمين فى شرح الارشاد فان
قيل ما جوزتموه عقلا من تكليف المحال هل اتفق وقوعه شرعا قلنا قال شيخنا ذلك
واقع شرعا فان الرب تعالى امر ابا لهب بان يصدق آه وكذا قال الامام الرازى
فى المطالب العالية ان الامر بتحصيل الايمان مع حصول العلم بعدم الايمان امر
بجمع الوجود والعدم قوله او اذعان ما وجد من نفسه خلافه اى اذعان شئ وجد
من نفس ذلك الشئ خلاف ذلك الاذعان يعنى ان الشخص اذا كان مصدقا كان عالما
بتصديقه علما ضروريا فلا يمكنه التصديق بعدم التصديق لانه يجد فى باطنه خلافه
وهو التصديق بل يكون علمه بتصديقه موجبا لتكذيبه فى الاخبار بانه لا يصدق فى وقوع التكليف
بالمرتبة الاولى اعنى الممتنع لذاته فضلا عن جوازه قوله لجواز ان يخلق اى لجواز ان
يخلق الله العلم بالاذعان وح لا يجد من نفسه خلافه اذ وجدان مخالفة الشئ للشئ
الذى هو العلم بها يتوقف على العلم بالمخالفين وح لا يكون ممتنعا فى نفسه نعم ان

خلق

خلق العلم بالعلم ضرورى لا يخلق عند الالتفات عادة فهو ممتنع عادى فيكون
من المراتب الوسطى وفيه انه يلزم ان يقع التكليف بالمرتبة الوسطى مع انه لا يقع
كما بين سابقا وفيه ايضا ان المكلف به تحصيل الايمان وهو ممكن فى نفسه وامتناعه
لتعلق علمه تعالى بانه لا يؤمن واخباره عليه السلام فهو من المرتبة الثالثة لا من الاولى
ولا من الوسطى الا ان يقال الكلام فيمن وصل اليه هذا الخبر وكلف بالتصديق به
على التعيين كذا فى شرح المقاصد لكن يرد عليه ما ذكره المحشى بقوله والذى يحسم
آه قوله والذى يحسم يعنى ان الايمان هو التصديق الاجمالى اى كل ما جاء به
فهو حق وليس فى هذا التصديق الاجمالى من ابى لهب استحالة واما التصديق
التفصيلى فهو مشروط بعلمه بوجود هذا الخبر ومستلزم للجمع بين النقيضين هذا
خلاصة ما ذكره فى شرح المواقف وفيه انه ح يكون معنى الامر بالايمان آمنوا فيما علم
اجمالا اجمالا وفيما علم تفصيلا تفصيلا فيكون ابو لهب مكلفا بالتصديق بانه
لا يصدقه تفصيلا اذا علم تفصيلا وهو مستحيل ولذا ان هذا الجواب يدفع الشبهة عن
الوقوع لا عن الجواز اذ وصول ذلك الخبر اليه ممكن والمعلق بالممكن ممكن قوله اذ فيه
اختلاف الايمان مع ان الايمان حقيقة واحدة لا يتصور اختلافها بحسب الاشخاص
ولذا قال شارح المقاصد وهذا الجواب فى غاية السقوط انتهى وذلك لانه
اذا ورد الخبر المذكور على ابى لهب فاما ان يرده او يشك فيه او يعتقده والاولان
يستلزم رد كلام النبى عليه السلام او الشك فيه والثالث ان لم يكن مطابقا
للواقع لزم كذب النبى عليه السلام وان كان مطابقا للواقع لزم انتفاء الايمان
مع انه مكلف به فلزم المحذور السابق قوله لو صح هذا التقرير ما ذكره الشارح
بقوله وحلها نقض تفصيلى منع للملازمة وما ذكره المحشى نقض اجمالى وتقريره
ان دليلكم بجميع مقدماته فاسد لانه قد تخلف الحكم عنه فى مادة مثل ابى
لهب حيث وقع التكليف بالايمان مع جريان الدليل فيه بان يقال انه لو كان
جائزا لما لزم من فرض وقوعه محال لكنه يلزم لانه يستلزم الكذب فى كلام الله حيث اخبر عنه

بانه لا يؤمن قال بعض الافاضل هذا النقض مندرج فيما بعده من قول الشارح او اخباره
بعدم وقوعه فلا يحسن ايراده قبل ذكر ما فيه مندرج فيه انتهى وفيه انه خفي مع ما فيه
صنيع المحشي من ذكر النقض الاجمالي قبل الحل من الشارح لان وروده بعد النقض الا
جمالي اغلب وتدبر قال الشارح هل للعبد فيه صنع امر لا اشارة بان المراد بعبد
الان هو العبد فلا يرد ان الان اخص من العبد ثم فائدة التقييد ان الالم
الغير المرتب على ضرب الان وكذا الانكسار الغير المرتب على كسره لا صنع
فيه للعبد اتفاقا قوله لا صنع فيه انهم ادعوا العلوم الحاصلة عقيب النظر متولدات
مع انها مقدورة مكتسبة عندكم كما يجيء في بحث الايمان ودفع بان النظر الذي يتولد
منه العلم وان كان قائما بالناظر لكنه ليس قائما بمحل القدرة عليه قوله والاولى اشارة به
الى صحة كلام المص فان مكسوب العبد مما له صنع في تحليقه اذ لو لم يصرف اليه الارادة وقدرة
لم يخلقه الله واني يخلقه عقيب صنعه فنفي الصنع من العبد في تخليقه يستلزم نفي الكسب
في المتولدات قبل انه يتجه انه اذا لم يكن مدخل في المتولدات لا بالكسب ولا بالخلق فما
وجه مؤاخذته في الاولى والاخرى واجيب بان العبد ممنوع من فعل يخلق الله عقيبه عادة
ما يفتتر به احد انتهى قال المولى الخيالي مع انا نعلم لما كان المدعى كليا وهو كل شيء
من المتولدات بمكسوب العبد والدليل بحسب الظاهر لا يثبت كليته لانه انما ينتهض على
المتولدات الغير القائمة بمحل القدرة واما المتولدات القائمة فلا كالعلم الحاصل
بعد النظر القائم بمحله والالم الحاصل بضرب الشخص نفسه ضم اليه هذه المقدمة ليثبت
الكلية وحاصل الكلام ان حالنا بالنسبة الى المولدات فينا كحالنا بالنسبة اليها
في غيرنا في ان ليس شيء منها مقدورا لنا ولا نتمكن من عدم حصولها ولم يذكر الشارح
لظهورها وقد عرفت العلم الحاصل بعد النظر فتذكر قوله قبل وجود مباشرة
السبب لان العبد يتمكن منه بترك مباشرة ما يوجب حصولها قوله وبعده لا
ينافي كونه مكتسبا الا يرى ان العبد لا يتمكن من ترك فعله بعد مباشرة ما يوجب
حصوله الا عن صرف الارادة والقدرة مع ان العبد مختار فيه في المتولدات قال

قال

بالناظر

قال العصام ويمكن دفعه بان التمكن من عدم الحصول انه لو لم يتعلق الارادة
به قبل الحصول لم يحصل وفي المتولد لم يتحقق ذلك لانه يتحقق بعد
تحقق السبب مع ارادة عدم تحققه نعم يمكن ان يقال هذا التمكن من حصولها
لان لا تمكن من الحصول الا يكون الحصول بارادة المتمكن فان الارادة ما به
يترجح احد طرفي المقدور فما ليس يترجح بالارادة ليس بمقدور الا ان ما ذكره اظهر
فلذا اختاره قال الشارح لا كما زعمه المعتزلة اي غير الكعبي فان عنده الميت مقتول
باجله ومعنى ان الله قد قطع عليه الاجل انه لو قدر القاتل عليه حتى قطع عليه الاجل
فلم يصر الى الاجل والحاصل ان الموت لا يتقدم على الاجل عندنا خلافا للمعتزلة وفي
شرح المقاصد ان القاتل قطع عليه الاجل لان موت المقتول عندهم فعل القاتل بطريق
التوليد لا صنع فيه لله تعالى فهذا الذي قطع عليه الاجل ولم يتركه ليستوفي كله كما يقال فلان
قطع علينا الطريق على ان المراد بالاجل جميع مدة حيوته كقولك اجل الدين شهران
لا الوقت المقدر لموته كقولك اجل الدين راس شهر ذكر الكستلي وفيه ان هذا المعنى
وان ناسب في الاجل الذي في قولهم ان الله قد قطع عليه الاجل لكنه لا يناسب في
قولنا والمقتول ميت باجله هو المعنى الذي اختاره الشارح فتامل قوله اذا جاء اجلهم
لما تكرر هذه الاية مقدرة بقوله لكل امة اجل وتعيينه لكل لا يستلزم تعيينه لكل
من تلك امة وفي هذا الاستدلال بحث قوله واحتجت ايضا انهم ادعوا الضرورة
وما ذكروا منبهات الا انه يقال انه زعم منهم بل ما ذكره حجة والا لم يكن ما ذكر من
نافعا لان دفع المنبه لا ينفع وله جواب اخر للمحشي الفاضل واجيب ايضا بان جمهور
المعتزلة لما كانوا على القول بالتوليد واستدلوا عليه وكانت هذه المسئلة من
من باب التوليد جعل الشارح الوجوه المذكورة احتجاجات لا منبهات قوله والجواب
عن الاول حاصله ان الله لم يقدر الاسبعين لكن بسبب طاعة يفعلها في الا
لا يزال معلومة له تعالى في الازل انه قدر اربعين على تقدير وسبعين على تقدير
حتى يؤل الى القول بتعدد الاجل واجيب ايضا بان المراد الزيادة والنقصان

بحسب الخير والبركة واجيب ايضا بانه بالنظر الى ما اثبته الملائكة فى اللوح فقد تثبت
فيه بشئ مطلق وهو فى علم الله مقيد واليه الاشارة بقوله يمحو الله ما يشاء ويثبت
وعنده ام الكتاب قال الشارح اجليهما القتل والموت يعنى ان المقتول عنده ميت
عند الكعبى لان القتل فعل العبد والموت فعل الله مراده انه فعل العبد توليدا ومذهبه لا
يلا انكار القضاء والقدر فى افعال العباد واما عند جمهور المعتزلة فالمقتول ميت قبل
الوقت المقدر لموته حتى انه لو لم يقتل لامتد حيوته الى ذلك الوقت البتة فلا يكون
عندهم وقت معين يلحق الموت فيه قطعا وهذا يناسب انكارهم القضاء والقدر فى افعال
العباد قوله وقت موته الموت عدم الحيوة عما من شانه ان يكون حيا والاظهر انه
عدم الحيوة عن المتصف بها وعلى التفسيرين فالتقابل بينهما تقابل العدم والملكة
وقيل كيفية وجودية يخلقها الله فى الحى فهو ضد الحيوة لقوله تعالى خلق الموت والحيوة
والخلق بمعنى الايجاد فلا يتصور الا فيما له وجود والجواب ان الخلق فى الاية بمعنى التقدير
دون الايجاد وتقدير الامور العدمية جائز كتقدير الوجوديات كما فى شرح المواقف
والبيات رالت بقوله مبنى هذا كما سبق قوله الغريزية يعنى قالوا الرطوبة الغريزية
بمنزلة الدهن للفتيلة المشتعلة وكلما انتقصت نقصت بتبعها الحرارة الغريزية فى ذلك
وان دام امر الجفاف انطفأت الحرارة الغريزية انطفاء السراج عند نفاد دهنه حصل
الموت الطبيعى ويختلف باختلاف الامزجة وهو فى الانسان فى الاغلب تمام مائة
وعشرين سنة وقد يعرض من الافات مثل البرد المجمد والحر المذوب وانواع السموم
وسوء المزاج المخرج عن صلوحه لقبول الحيوة اذ شرطها اعتدال المزاج فيهلك
بسببه فذلك هو الاجل الاخترامى والظاهر ان النزاع بيننا وبينهم لفظى وكذا بيننا
والمعتزلة انهم قالوا بالقدر فتامل قال الخيالى حاصل النزاع بيان الفرق بين مذهب
اهل السنة ومذهب المعتزلة واشارة الى دفع ما يقال اذا كان الاجل زمان
بطلان الحيوة فى علم الله كان المقتول ميتا باجله وان قيد البطلان بان يترتب على
فعل من العبد لم يكن كذلك قطعا من غير تصور خلاف فكان الخلاف لفظيا على

ما

ما يراه الاستاد وكثير من المحققين وتقرير الدفع ان المراد باجله المضاف زمان
بطلان الحيوة بحيث لا مخلص عنه ولا تقدم ولا تاخر فاذا جاء اجلهم الاية ومرجع
الخلاف الى انه هل يتحقق فى حق المقتول ام المعلوم فى حقه انه ان قتل مات وان لا
يعيش كذا فى شرح المقاصد يعنى المراد زمان بطلان الحيوة فى علم الله لكن
لا مطلق بل ما علمه وقدره بطريق القطع ولا يلزم من عدم تحقق ذلك فى
المقتول تخلف العلم عن المعلوم لجواز ان يعلم بتقدم موته بالقتل مع تاخير الا
جل الذى لا يمكن تخلفه عنه قوله على الجملة الشرطية والمعنى لكل امة اجل لا
يستقدمون عليه واجاب عنه بعض الافاضل بان قوله ولا يستقدمون عطف
على الجزاء ومجموع المعطوف والمعطوف عليه كناية عن معنى انهم لا يستطيعون
التغيير للاجل ومن هذا قولهم كلمته فما رد على سوداء ولا بيضاء قوله ولا
رطب ولا يابس الا فى كتاب مبين وقيل ان لا يستقدمون حال عن فاعل جاء
وقيل ان المراد باذا الوقت الموسع مثل السنة التى وقع فيها الاجل والموت و
المراد بقوله ولا يستقدمون عدم التاخر والتقدم بالنسبة الى الزمان المشخص
المشخص الذى وقع الاجل فيه وقيل المراد اذا علم الله اجل شخص اواراده لا
يتاخر اجله عنه ولا يتقدم عليه وتقدمه على زمان معين فيه مقتضى علمه وارادته
وان كان محالا لكنه مما يحتمل فى بادى النظر وهذه الوجوه الثلاثة لا تخلو عن تكلف
وعطف الشرطية على غيرها وبالعكس كثير فى الكلام فالتوجيه الاول ليس فيه
تكلف كما زعم قوله قالوا المسئلة بديهية وقيل ان من ادعى البداهة هو ابو الحسين
ومن تابعه والجمهور منهم يقولون بان المسئلة استدلالية وقوله الشارح واحتجت
مبنى على قول الجمهور انتهى وفيه ان الاستدلال الجمهور انما هو فى تولد الموت
من فعل القتل كسائر المتولدات وكذا ادعاء البديهة من ابى الحسين انما هو فيه
وقال بعضهم انها حوادث لا محدث لها والنظام على انها من فعل الله لا من فعل
العبد الى غير ذلك من الاختلافات كذا فى شرح المواقف وقد جرى فى الدرس السابق

اشارة الى ما هو الحق قوله يرد عليه آه يعني ان المفهوم من تحرير محل النزاع ان
الاجل زمان واحد وهو الذي يبطل فيه الحيوة من غير تأخر وتقدم والاختلاف انما
هو في تحققه في المقتول وهذا الجواب يدل على تعدده احدهما اربعون مثلا والاخر
سبعون وفيه انه غير وارد بما ذكرنا في السابق قوله بحسب الخير والبركة لان الموفق
الاهم من العمر اكتساب الكمالات العلمية والعملية الموصلة الى السعادات الابدية
وكم من رجل يكتسب في مدة يسيرة كمالات كثيرة لا يكتسبها آخر في اضعاف
تلك المدة وذلك انما هو بتوفيق رب الارباب بحيث يتحير فيه اولوا الالباب
ويدخل في قوله بحسب الخير والبركة ما قيل ان المراد انه يجري له عمل الصالح بعد موته
من الصدقات الجارية كالاوقاف وتعليم العلوم الشرعية والاولاد الصالحة
وما قيل ان المراد بقاء ذكره الجميل ولذا قال المحشي كما يقال ذكر الفتى عمره الثاني من
حيث عده من تتمة الجواب الثاني قوله فانه خالف حاصله ان الاجل واحد عند
غير الكعبي ولا يتقدم الموت على الاجل عندنا ويتقدم عند المعتزلة ومتعدد
عند الكعبي والمقتول ليس بميت عنده لان القتل فعل العبد والموت فعل الله تعالى
يبطل حيوته ولم يقل بموت فتدبر قال الشارح وقد يكون حراما اذ لا يقبح من الله تعالى
شيء وليس ما ذكره تحديدا للرزق بل هو تنبيه لما ادعى من تخصيصه بالحلال وذلك
لان مذهب الاشعري هو ان الرزق كل ما انتفع به حي سواء كان بالتغذي او بغيره
مباحا او حراما وربما قال بعضهم هو كل ما يتربى به الحيوانات من الاغذية والاشربة
قال الآمدي والتعويل على الاول فان قيل كيف يتصور الانفاق من الرزق بالمعنى الثاني
الذي ذهب اليه بعضهم وقد قال ومما رزقناهم ينفقون اجيب بان اطلاق الرزق على
المنفق مجاز عندهم لانه بصدده واما المعتزلة ففسروه تارة بالحلال فاورد عليهم
وما من دابة الا على الله رزقها فللبهائم رزق ولا يتصور في حقها حل ولا حرمة
وفسروه اخرى بما لا يمنع من الانتفاع به فيلزمهم ان من اكل الحرام طول عمره فالله تعالى
لم يرزقه وهو خلاف الاجماع من الامة قبل ظهور المعتزلة وبطلان الفروع اللازمة

وفيه ان القتل قائم بالقاتل حال فيه
لا في المقتول وانما فيه الموت الذي
يخلقه الله تعالى عقيب القتل بطريق جري
العادة والى هذا اشار بقوله
فتدبر

190

شاهد صدق على بطلان اصلها وهو قاعدة الحسن والقبح العقليين فانها منشأ لما
لا باطل كثيرة ومن فسره بما ساقه الله الى العبد فاكله لم يجعل غير المأكول رزقا واراد بالعبد
ما يشمل البهائم تغليبا قوله ما يؤكل الدواب رزق قابل العبيد والاماء وهذا
باطل لقوله تعالى وما من دابة في الارض الا على الله رزقها قوله لم يرزقه اصلا وهو
خلاف الاجماع كما مر وخلاف الاية المذكورة آنفا واجيب بان الله قد ساق اليه كثيرا
من المباحات لكنه اعرض عنه بسوء اختياره على انه منقوض بمن مات ولم يأكل
شيئا قالوا لو كان الحرام رزقا لما جاز دفعه عنه ولما لزم العقاب عليه قلنا ثم
انما يصح لو لم يكن مرتكب للمنهي مكتسبا للقبيح سيما مباشرة الاسباب كذا في شرح
العقائد قال المولى الخيالي اي بيتنا وله فيدخل فيه المشروب في قوله وفيه بعد اذ لا
يقال للعادية في العرف انه رزق وقوله ويجوز ان يأكل شخص لانه يجوز ان ينتفع به
احد من غير الاكل وينتفع به الاخر بالاكل وقوله ويوافقه اي يوافق هذا التعريف
قوله ومما رزقناهم ينفقون اي يجوز ان يكون الانتفاع به من جهة الانفاق بخلاف
التعريف الاول فانه لا يوافقه لان ما يتناوله لا يمكن ان ينفق قوله وقد يقال اي على
تفسير الرزق بالمعنى الاول اطلاق الرزق على المنفق مجاز ومعناه ولما كان بصدد رزقهم
ينفقون ولا بد من حمله على المجاز والا لانتقض به قولهم لا يتصور ان لا يأكل انسان رزقه
ويأكل غيره رزقه وقوله كما سيجيء اي في الشرح حيث قال ومبنى الاختلاف اه قوله بملك
حنطة الحنفية اي مملوك بالملك المالك من حيث انه مملوك مأذون في اكله فيندفع النقض
بخبز المسلم الخ وخنزيره اذا اكلهما مع حرمتها فانهما مملوكان عند ابي حنيفة لكنهما
ليسا مملوكين له من حيث الاكل اعني اكلهما ليس من حيث كونه مأذونا لكن يرد
النقض بمثل التراب المملوك مع ان اكله حرام فتدبر قوله في بعض الكتب قيل هي شرح
الاوحدي قوله فالدفع اي اندفاع النقض بالخمر والخنزير ظاهر لعدم كونهما مملوكين
عند المعتزلة قوله مع ان ظاهر قوله آه اي قال ذلك لجواز كون الحكم على الكل على سبيل
التغليب او يقال المراد كل دابة مرزوقة كما مر قوله يقتضي ان يكون مع ان الملك لا يتصور

في الدواب وكذا في العبيد والاماء وفيه ان قولهم ما لا يمنع من الانتفاع به ان كان
المراد بكلمة ما الملك او بالمنتفع ذا العقل يرد ماكول الدواب عليه ايضا فلا وجه لتخصيصه
بالاول ح والا لم يصح قولهم وكذلك لا يكون الا حلالا لان الدواب لا يتصور في حقها حل
ولا حرمة على ما في المواقف الا ان يقال قولهم ما لا يمنع من الانتفاع به بالنسبة الى المكلف
بقرينة ان النزاع في رزق العبد فيكون مقصورا على الحلال فلا يلزم خروج رزق الدواب
عن التعريف الثاني **قوله** اجيب بانه قد يساق وعلى هذا يندفع الاعتراض من
التعريف الثاني واما النقض على التعريف الاول فغير مندفع حيث اعتبر واضافة الاكل
قوله على انه منقوض اي ما ذكرتم من انه يلزم ان لا يكون من اكل الحرام طول عمره مرزوقا
وهو باطل لقوله وما من دابة الاية منقوض بمن مات ولم ياكل شيئا لا حلالا ولا
حراما فانه يلزم ان لا يكون مرزوقا وهو بط بالاية المذكورة فما هو جوابكم فهو جوابنا
فان قالوا الانم وجود ذلك الشخص فانه قد انتفع بدم الحيض والقوى الحيوانية
فيكون مرزوقا فكذلك نقول في مادة من اكل الحرام طول عمره وهذا النقض
اي يرد لو ثبت بطلان كون من اكل الحرام طول عمره غير مرزوق بالاية المذكورة
على ما في شرح المقاصد واما اذا ثبت بكونه خلاف الاجماع قبل ظهور المعتزلة فلا يرد
قال الشارح بمعنى خلق الله الضلالة وتقديم المسند اليه على المسند الفعلي في
الموضعين للاختصاص وتقديم الاضلال لرد المعتزلة ولانه الشيع ولذا كانت
الكثرة لاهل النار وفي عموم من اشارة الى انه يضل المستك ويهدي الضال وكذلك
لذلك ورد الامر بتكرار اهدنا الصراط المستقيم ولكن لا بد من تخصيص من
لمن لا يتصف بما جدهما لئلا يلزم تحصيل الحاصل والمتصف باحدهما يؤول
الاضلال والهداية في حقه بالدوام او الزيادة كما في قولنا اهدنا الصراط المستقيم
وقوله لان الخالق وحده دليل على الاختصاص الحاصل من التقديم في المتن ثم هذه
المسئلة فرع خلق الاعمال وقوله اشارة الى ان الهداية ليست بيان طريق الحق لان
تقييد الشيء بمشية الله انما يكون فيما لم يعم مشيته تعلق به **قوله** لانه عام قال الله

والله

والله يدعوا الى دار السلام اي كل احد والحذف للتعميم قيل فيه نظر لجواز خلو بعض
الازمنة عن رسول او عدم بلوغ دعوة الرسول الى كل احد من اهل زمانه **قوله** عن
وجدان او تسمية الاول مبني على ان الافعال بمعنى الوجدان نحو احمدته والثاني
على انه بمعنى التصيير يعني تصيير الله اياه ضالا بمعنى تسميته ضالا **قوله** بطريق
التسبب وحمل المضاف الى النبي على بيان الطريق سائغ كما ان حمل المقيد
بالمشية على الدلالة الموصلة سائغ **قوله** والمذكور في كلام المشايخ اي في
الشرع والا فلا انكار لكون الهداية في اللغة ما ذكره المعتزلة **قوله** وعند المعتزلة
المعتزلة البيان اه البيان الاظهار ان اريد اظهار ذات طريق الصواب لم يوافقه
الاية والحديث المذكوران وان اريد اظهار ذات طريق الصواب من حيث انها
طريق فيه الصواب **قوله** وهذا هو المعتزلة اشار بصيغة الحصر الى رد ما توهم منه من ان
مرتكب الكبيرة مخلد في النار عندهم كما سياتي من الشارح تفصيله **قوله** جزء
من حقيقة الايمان فيه انه لا يكون صالحا لان يكون مبنى للمنزلة لان انتفاء الجزء
يوجب انتفاء الكل فيلزم ان يكون المرتكب كافرا ثم اختلف المعتزلة فقال بعضهم
المراد من الاعمال فعل الواجبات وترك المحظورات وقال بعضهم فعل الطاعات
واجبة او مندوبة حتى قال بعضهم ان الكبيرة الواحدة تحبط جميع الطاعات
فالسيئات عندهم يذهبن الحسنات ثم **قوله** خلافا للخوارج لا يخفى الخلاف بهم
بل الحسن البصري من المخالفين فانه زعم انه يدخله في النفاق ولا يخفى انه كفر مضمر
واورد على الخوارج بان الصغيرة صادرة عن الانبياء فان قالوا بكفرهم فقد كفروا وان
لم يقولوا به فقد تركوا مذهبهم فظهر بطلان مذهبهم اعلم ان بعض اصحاب الشافعي قال
الكبائر هذه الامور قتل النفس بغير حق والزنا واللواطة وشرب الخمر والسرقة واخذ
المال غصبا ان بلغ دينارا والقذف وشرب كل مسكر وشهادة الزور واكل الربا
والافطار في نهار رمضان بلا عذر ويمين الفجر وقطع الرحم وعقوق الوالدين
والفرار من الزحف واكل مال اليتيم والخيانة في الكيل والوزن وتقديم الصلوة

قوله طريق الصواب ٢٩

وتاخيرها عن وقتها بلا عذر وضرب المسلم بغير حق والكذب على النبي عمدا وسب الصحابة
وكتمان الشهادة بلا عذر واخذ الرشوة والقيادة بين الرجال والنساء والسعاية
عند السلطان ومنع الزكاة وترك الامر بالمعروف والنهي عن المنكر مع القدرة ونسيان
القرآن بعد تعلمه واحراق الحيوة بالنار وامتناع الزوجة من الزوج بلا سبب واليأس
من رحمة والامن مكره واهانة اهل العلم وحملة القرآن والظهار واكل لحم
الخنزير وفي وجه تاخير الصلوة عن وقتها ليس بكبيرة واي ليرد به الشهادة لو
اعتاديه ذكره الدواني في شرح العضدية قال الشارح هو التصديق وينافيه
التكذيب والشك والتوقف قوله خصوصا اذا اقترن فيه انه يفهم منه ان ارتكاب
الكبيرة اذا لم يقترن به شيء مما ذكر ليس بكفر مع ان اليأس والامن كفر بلا
خلاف الا ان يقال ليس الامن والخوف طرفي نقيض وكذا اليأس والرجاء اذ
قد يرتفعان كما في حالة الذهول عن العقاب مثلا على ان الظاهر المراد هو الاقتران
به جميع الامور المذكورة فتدبر قوله علامة التكذيب اما اذا كان بطريق الاستحلال
فظاهر واما اذا كان بطريق الاستخفاف فلان من اعترف بحقية الشرع كيف
يستخف ما يوجب العقوبة في اعتقاده فيحكم الشرع بحسب الظاهر بكفره واما بينه
وبين الله فهو مؤمن لو لم يكن في تصديقه خلل قوله بكلمات الكفر سواء كانت
مدلولاتها تكذيبا صريحا للنبي اولا قوله الايات الناطقة قال العصام اي الدالة
دلالة صريحة بحث لان الخطاب للمؤمنين البريئين من العصيان وفرض القصاص
وايجاب التوبة مبني على فرض القتل والعصيان واثبات الاقتتال على سبيل الفرض
ولا يلزم بقاء الايمان بعد وقوع المفروض انتهى وفيه ان الايات وكذا الاحاديث
محمولة على ظواهرها لا تقدح دلالتها صريحة ويؤيده الاجماع الاية فتدبر قوله وهي كثيرة
اي الايات كما هو الظاهر او الايات والاحاديث كما هو الواقع قوله بعد الا
الاتفاق على ان ذلك لا يجوز لغير المؤمن ولو قال لا يجوز للكافر لدخل المعتزلة
في الاتفاق قال الشارح او منافق والنفاق اظهار الايمان وابطال الكفر

ويطلق

اي التوسط بينهما مريدين الزنا

ويطلق على ترك المحافظة على معالم الدين سرا ومحافظتها علنا قوله من اعظم
الفسوق لان الفسوق هو الخروج عن طاعة وكمال الخروج الكفر فينصرف الفاسق الى الفرد
الكامل خصوصا في مقابلة المؤمن قوله والحديث وارد يعني ان موجب الايمان الا
متناع عن الزنا والخيانة والايمان العاري عن موجبه في حكم العدم لان البلغاء
حصروا النوع في فرده الكامل كما في قوله عليه السلام ذلك الكتاب وكما في الحديث لا صلوة
الا بفاتحة الكتاب قوله لما بالغ في السؤال في صحاح كتاب الايمان من المصابيح
عن ابي ذر قال اتيت النبي وعليه ثوب ابيض وهو نائم ثم اتيته فقد استيقظ
فقال ما من عبد قال لا اله الا الله ثم مات على ذلك الا دخل الجنة قلت وان زنا
وان سرق قال وان زنا وان سرق قلت وان زنا وان سرق قال وان زنا وان سرق
قلت وان زنا وان سرق قال وان رغم انف ابي ذر اي وصل الى الرغام اي
التراب يقال فعلت ذلك على رغم انفه اي على كراهة منه وكذا ورد في حسان
المصابيح في باب التوبة والاستغفار عن ابي الدرداء انه سمع رسول الله عليه السلام على
المنبر يقول ولمن خاف مقام ربه جنتان قلت وان زنا وان سرق اي ان قال في الثلثة
وان رغم انف ابي الدرداء قوله بالنصوص الظاهرة وجه ظهور الايات في الاجوبة
عنها يجيء من المحشي قوله للنصوص على ان مرتكب الكبيرة ليس بكافر ومرتكب الصغيرة
بالاولى وكذا قوله والاجماع وقوله والخوارج دفع لما يتوهم من انه لا اجماع مع مخالفة
الخوارج وحاصل الدفع انهم لما كانوا من اهل البدعة ليسوا من اهل الاجماع فلا
اعتداد بهم وبخلافهم قال المولى الخيالي فالسهو مندرج فيه قال الشارح في شرح
الكشاف لا خلاف في كون العملية كفرا لكن يجوز ان يكون المراد به ههنا تعليمه وتعلمه
وهما حرامان على الصحيح كما عليه الجمهور قوله انواع الكفر من اتخاذ الولد وانكار النبوة
ونحوهما فلا ينحصر في التسعة قوله من ان المراد اي المراد من الكبائر الكفر وجمع باعتبار
الانواع كاليهودية والنصرانية والمجوسية او باعتبار الافراد القائمة بافراد المخاطبين
ويؤيده مقابلة الجمع بالجميع لانه يقتضي الانقسام قوله على ما يفهم اي على وجه عدة

حلالا اذ لا يكون علامة التكذيب بل نفس التكذيب ولبس الكلام فيه **قوله** هو الاجماع
المتقدم عليه اى على الحسن وهو غلط فان مخالفة الاجماع كفر فكيف يجئ لفظ الكفر
للحسن نقل عنه واما الاجماع المتاخر فغير منعقد لان رئيس المعتزلة واصل ابن عطا كان
معاصر الحسن وقد خالف هو واصحابه الى يومنا هذا **قوله** المراد بالايمان وقيل
ان امثال الحديث واردة على سبيل التغليظ لا يكون على حقيقته بل يكون كناية عن
نقصان الايمان كانه يستحق النفى والانكار فيكون من قبيل جعل وجود الشئ كعدمه
ونظيره وما رميت اذ رميت الاية **قال المولى الخيالى** هو التصديق فيه ان الحكم
ههنا بمعنى القضاء فالعمدة هو الجواب الثانى لكن فيه ان المتبادر فى مثله هو سلب العموم
لا عموم السلب لكنه قد يحمل عليه وهو كاف فى مقام المنع واجيب ايضا بان المراد بما
انزل الله هو التورية بقرينة انا انزلنا التورية فيها هدى ونور يحكم بها النبيون الى ان قال
ومن لم يحكم الاية فالمراد بمن لم يحكم هو اليهود ولا شك فى كفرهم كذا فى المواقف **قوله**
للمبالغة اى فى كونهم فاسقين والا اى وان لم يكن الامر كذلك بل كان الحصر حقيقيا لزم
ان يكون الفسق مقصورا على من كفر بعد الايمان وليس كذلك اذ الفاسق يتناول
من كفر بعد الايمان وقبل الايمان اتفاقا بين الفريقين قيل ان الفسق لا يستعمل فى
غير من آمن واجيب بانه عرف طارئ فى اصل اللغة الذى نزل عليه القرآن فهو شامل
للكافر مطلقا بل يستعمل فى الكافر الاصلى كثير **قوله** او على كفران النعمة يعنى ان الكفر فى
الحديث بالمعنى اللغوى اى من ترك الصلوة متعمدا فقد كفر اى ستر نعمة الله ولم يشكر له
وقيل المراد بالكفر المشاركة مع الكفرة فى كونه غير معصوم الدم وقيل غير ذلك **قوله** لحصره
كقوله عليه السلام الائمة من قريش والكرم فى العرب **قال الشارح** باجماع المسلمين
اى قبل ظهور المخالفين فلا اعتداد بما قال الجاحظ وامثاله ان دوام العذاب انما
هو فى حق الكافر المعاند والمقصر دون المبالغ فى الاجتهاد اذا لم يهتد للاسلام **قوله**
يجوز عقلا واليه ذهب الاشعرية وكثير من المتكلمين وبعضهم الى انه لا يجوز عقلا
والمذكور فى كتب الكلام ان اهل السنة لا يجوزون العفو عن الكفر خلافا للاشعرى

وهو المناسب بما روى عن ابى حنيفة ان الله يجازى عباده فيثيب على الايمان و
الطاعة ويعاقب على الكفر والمعاصى وانه لا يجوز ان ينسب الى الله ان يعذب من لا ذنب
له لانه حكيم عادل والعذاب من غير سابقة ذنب لسفه لا يليق بالحكمة والعدل
فى **قال العصام** وعد الجواز مذهب المعتزلة بناء على قاعدتهم فى الحسن والقبح
خطاء لان الماتريدية ايضا قائلون بتلك القاعدة فقال فى الكفاية قالت الاشعرية
يجوز العفو عن الكفر وتخليد المؤمن فى النار وتخليد الكافر فى الجنة الا ان السمع ورد انه
لا يفعل قالوا لانه تصرف فى ملكه فلا يكون ظلما وقال اصحابنا لا يجوز من الله ان يعفو
عن الكافر وان يخلده فى الجنة ولا ان يخلد المؤمن فى النار لان الحكمة تقتضى التفرقة
بين المسئ والمحسن وما يكون على خلاف قضية الحكمة يكون سفها قال الله افنجعل
المسلمين كالمجرمين وقال ام حسب الذين اجترحوا السيئات ان نجعلهم كالذين
امنوا وعملوا الصالحات سواء محياهم ومماتهم ثم لا تفرقة بين هؤلاء فى الدنيا فلا بد
من التفرقة فى الاخرة ولان تخليد المؤمن فى النار والكافر فى الجنة يكون ظلما لان الظلم
وضع الشئ فى غير موضعه فيستحيل من الله تعالى وقولهم تصرف فى ملكه انما يجوز من
الحكيم اذا كان على وجه الحكمة والصواب واما التصرف على خلاف قضية الحكمة يكون
سفها لا يجوز منه تعالى **قوله** والكفر نهاية هذا فرق لاصحابنا وسائر الذنوب فى جواز
العفو والمغفرة فى الذنوب دون الكفر على ان الايمان يجتمع مع الذنوب دون الكفر
قال الشارح مع التوبة او بدونها اه اما الشرك فلا يغفر بدونها وهو المراد
فيما سبق فيقيد المغفرة بالتوبة ولكن ان يجعل الشرك مع التوبة داخلا فيما دون ذلك
قال العصام تقييد المغفرة بالمشية يفيد عدم تعين المغفرة وليس الا فى الذنب مع الذنب
بلا توبة فالشرك لا يغفر ومغفرة ما دونه معلق بالمشية انتهى وفيه ان التوبة عندنا
ظنى القبول لانه لا يجب على الله عندنا شئ وقطعى القبول عند المعتزلة لقولهم بوجوب
قبول التوبة فلا يتعين مغفرة الذنب مع التوبة عندنا ثم المراد بالشرك ههنا مطلق
الكفر لان جميع انواعه موجب لصاحبه النار الابدية ولا فارق الشرع ما دون ذلك

بالصغاير والكباير لان الكبيرة في العرف يراد بها ما عدى الكفر لكن خص في الاية الشرك
بالذكر لان كفار مكة كانوا مشركين فالشرك في قوة مطلق الكفر حتى كانوا يذكرون
المسلم في مقابلة المشرك ويقولون امسلم انت ام مشرك قوله والاية والاحا
ديث كقوله هو الذي يقبل التوبة عن عباده ويعفوا عن السيئات ان الله
يغفر الذنوب جميعا انه لذو مغفرة للناس على ظلمهم وكقوله عليه السلام فاشهدكم اني
قد غفرت لهم واعطيتهم ما سالتهم يعني اهل الذكر قوله يخصصونها اي النصوص
وفيه ان خلاف الظ ولا ضرورة في العدول اليه وقيل الضمير للمغفرة المستفادة من قوله
ويغفر وفيه ان المغفرة هو التجاوز عن العقاب المستحق ولا استحقاق عندهم بالصغاير
وبالكباير بعد التوبة قوله على تقدير عمومها اي لا نم دلالتها على ان كل عاص يعاقب
بل على ان العاصي يعاقب في الجملة فلا ينافي غفران البعض ولو سلم عمومها فيخصص بمذنب
آه قوله ان الخلف في الوعيد كرم او ممن صرح به امام الواحدي في تفسير الوسيط في قوله ومن
يقتل مومنا متعمدا الاية حيث قال الاصل في هذا ان الله تعالى يجوز ان يخلف الوعيد وان
كان لا يجوز ان يخلف الوعد وبهذا وردت السنة عن رسول الله عليه السلام فيما
رواه انس قال من وعده الله على عمله ثوابا فهو منجز له ومن اوعده على عمله عقابا
فهو بالخيار وفي كلام العرب ورد ايضا واني اذا اوعدته او وعدته لمخلف ايعادي
ومنجز موعدي وقال السري الموصلي اذا وعد السراء انجز وعده وان اوعد الضراء
فالعفو مانعه وقال يحيى بن معاذ الوعد والوعيد حق فالوعد حق العباد على الله
اذ ضمن لهم انهم اذا فعلوا ذلك ان يعطيهم كذا ومن اولى بالوفاء من الله والوعيد حقه على
العباد واذا قال لا تفعلوا كذا فاني اعذبكم ففعلوا فان شاء عفى وان شاء اخذ لانه
حقه واولاهما العفو والكرم لانه غفور رحيم وبالجملة ان خلف الوعيد مذهب الكرام
ومستحسن عند كل احد انتهى ملخصا قوله والمحققون ولا يمكن الجواب عنه بان يخصص
القول بالوعد ولا بان القول هو المعقول اي الكلام النفسي لان سابقه لا تختصموا
لدي وقد قدمت اليكم بالوعيد صريح في ان المراد ليس سوى الوعيد بل الجواب

ان من جوز الخلف في الوعيد يجوز الخلف في هذه الاية ايضا لانها من جملة ايات الوعيد
فيرد التشبث بلزوم الخلف فيها ولزوم الكذب فيها ويجاب بان ايات الوعيد مشروطة
بعدم التوبة والعفو او بالمشية لان اللايق بالكرم بخلاف الوعد فان الكرم يقتضي
فيه القول البتة وبان ايات الوعيد لانشاء التهديد وان في عدم على ايقاعه فلا كذب
في الاخلاق وبان استحالة الكذب على الله غير مسلم لان الحسن والقبح شرعيان
لا عقليان والواجب مقدس عن ان يكون له شارع وبان ايات الوعيد محمولة على
استحقاق ما اوعد به لا على وقوعه بالفعل قال المولى الخيالي لان كفار العرب
ولهذه النكتة ترك رعاية جانب اللفظ وروعي جانب المعنى لان المراد مطلق الكفر
الشامل لانواعه قال في شرح المقاصد الكافر ان اظهر الايمان فهو المنافق وان طرء كفره
بعد الايمان فهو المرتد وان قال بالشريك في الالوهية فهو المشرك وان اسند الحوادث
الى الدهر فهو الدهري وان كان لا يثبت الباري فهو المعطل وان كان مع اعترافه
بنبوة نبينا عليه السلام يبطن عقايد كفر بالاتفاق فهو الزنديق قوله فلا يرد ما قيل
يعني ان منشأ الايراد المذكور توهم كون هذا الخلاف بين علماء اهل السنة والغفلة
عن رجوع ضمير بعضهم الى المسلمين ومنهم المعتزلة لانهم من اهل القبلة فاذا
عرفت ان مرجع الضمير المسلمون مطلقا فلا يرد قوله على انه يجوز علاوة عن قوله
فلا يرد يعني لا يحتمل الاباحة يجوز ان يكون لمنافاتها الحكمة لا للقبح العقلي الذي هو
استحقاق الذم في العاجل والعقاب في الاجل فلا يستلزم القول بالقبح العقلي
قوله نعم يرد اي على الادلة الثلاثة للمعتزلة منوع اما على الاول فلانا لا نم ان
مقتضى الحكمة التفرقة بين المسيء والمحسن بما ذكرتم لجواز كون التفرقة
باثابة المحسن دون المسيء وبوقوعه في النار قبل المومن العاصي وبخروجه بعد خروجه
مدة مديدة وبمنعه عن رؤية الله او عن بعض اللذات كالحور والقصور والا
طعمة والثمار والانهار وغير ذلك وايضا لم لا يكفي بالتفرقة الدنيوية كاباحة دم
الكافر وماله واسترقاقه وضرب الجزية والخراج عليه واما على الثاني فلانا لا نم

ان المحاضر لكونه نهاية في الجناية لا يحتمل العفو لان نهاية الكرم تقتضي العفو عن
نهاية الجناية واما على الثالث فلانا لا نم ان الحقاد الابد يوجب جزاء الابد على انا
نقول نا لا نم انه يوجب الجزاء الابد فالمنع الثالث في الحقيقة منعان فيكون المجموع
منوع اربعة وفي كلام المولى المحشي وتوجيهه بحث لانه مخالف لما سبق من الكفاية
فتدبر قال مجوزون ليا قد يظن ان المعنى والمعتزلة يخصصون الايات و
الاحاديث بالصغاير والكباير المقرونة بالتوبة فيعترض بان هذا التخصيص مع كونه
عدولا عن الظ وتقييد الاطلاق بلا قرينة لا يصح في قوله ان الله لا يغفر ان الاية لان
المغفرة بالتوبة تعم المشرك ايض فيلزم التساوي بين نفي عنه المغفرة وما اثبت له
بل المغفرة بالتوبة تعم كل عاص مع ان التعليق بالمشية ينافيه فانه يفيد ان المغفور
بعض العصاة وايضا المغفرة بالتوبة واجبة عندهم عقلا لان التوبة طاعة فوجب
المجازاة فلا يظهر لتعليقها بالمشية فائدة وكذا لا يصح التخصيص بالصغاير لان مغفرة
الصغائر عامة للجميع مع ان التعليق بالمشية يفيد البعضية على ان في تخصيصها
اخلالا في المق اعني تهويل شان المشرك ببلوغه النهاية في القبح بحيث لا يغفر
ويغفر جميع سواه ولو كان كبيرة في الغاية قوله ان الضمير للمغفرة فح المعنى انهم يخصون
مغفرة الله العصاة بالصغائر والكبائر المقرونة بالتوبة دون الكبائر الغير المقرونة
بها ولا يخصصون الاية المذكورة بالصغائر والكبائر المقرونة بالتوبة حتى يرد لا يصح حمل
على عمومها والمعنى يغفر ما دون الشرك من الصغائر والكبائر لمن يشاء وهو التائب
ومرتكب الصغائر من لا يشاء وهو مرتكب الغير التائب ثم انهم يخصصون الايات
الواردة بدون التعليق بالصغائر والكبائر المقرونة بالتوبة كقوله تع ان ربك
لذو مغفرة للناس وانه لغفور الرحيم واما الايات الواردة بالتعليق فيتركونها
على عمومها لكنهم يقولون ان من تعلق به المشية هم اصحاب الصغائر والكبائر
المقرونة بالتوبة كما في قوله يعذب من يشاء ويغفر لمن يشاء والاول الكفر واصحاب
الكبائر الذين ماتوا بلا توبة والثاني اصحاب الصغائر والتائبين من الكبائر قوله

فقط ما حاصله انه لا فائدة في ارجاع الضمير للمغفرة لانه لابد من تخصيص الايات والاحاديث فيرد عليهم الاعتراض المذكور منه فتدبر

ولهم ان يقولوا اي للمعتزلة ان يقولوا في الجواب عن الاعتراض المذكور على
ان يكون الضمير للايات والاحاديث ان كلمة ما في قوله ويغفر ما دون ذلك الا به
مخصوصة بالصغائر جمعا بين ادلة الوعيد وبين هذه الاية وعموم مغفرة الله
الصغاير ثم اذ لا يجب على الله مغفرة صغيرة غير التائب بل ان شاء يغفرها
وان شاء يعذب بها فيصح التعليق بالمشية وههنا بحث وهو ان الصغائر
معفو عنها عندهم قبل التوبة وبعدها ولهذا انكروا الشفاعة لدفع العذاب كما
هو المستفاد من شرح المواقف وشرح العضدية للدواني فتأمل قوله فان في استطراد
انه يفهم من قوله والمعتزلة يخصصونها ان العقاب على الكبائر بدون التوبة واجب
عندهم لانهم لا يجوزون العفو عنها فدعوى الوجوب غير مصرح فيما سبق بل مفهوم ضمنا
ولذا قال لانه استطراد في الجواب واني استطرد ذكر نفي الوجوب ردا لتمسكهم بهذه الايات
في وجوب عقاب العاصي والا فلا دخل له ههنا لان النزاع في وقوع المغفرة للعصاة وعدمها
والمراد بهذه الايات ومن يعص الله ورسوله فان له نار جهنم خالدا فيها وقوله و
ان الفجار لفي جحيم وقوله ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم خالدا فيها فهذه
الايات على تقدير عمومها لكل العاصي والفاجر والقاتل انما تدل على الوقوع دون
الوجوب والمعتزلة تمسكوا بها في الوقوع قصدا وفي الوجوب ضمنا كما عرفت
قوله والجواب اي عن استدلال المعتزلة بهذه الايات على نفي وقوع المغفرة
للعصاة وحاصل الجواب ان النصوص كثيرة في العفو ولا معنى للعفو عن الصغائر
والكبائر المقرونة بالتوبة عندهم لانه ترك عقوبة المستحق ولا استحقاق فيهما عندهم
فيكون لاهل الكبائر الغير التائبين فتعارض ادلة المغفرة والوعيد وتاريخ النزول
مجهول فحكمنا بانهما مقرونة فنصير البعض مخصصا للبعض فخصص المذنب
المغفور من بين عمومات الوعيد جمعا بين الادلة ثم وفيه جواب اخر اشارة
الى ما ذكره الشارح في شرح المقاصد من ان القول بالاحباط وبطلان استحقاق
الثواب بالمعصية فاسد فكيف كان ترك عقابهم بالنار خلفا مذموما ولم يكن ترك

قوله وهو الذي يقبل التوبة عن عباده ويعفو عن السيئات ... مسلم

ثوابهم بالجنة كذلك مع انهم داخلون في عمومات الوعد في الثواب ودخول الجنة على ما
مر ويحتمل ان يكون معناه وفي قوله وزعم بعضهم جواب آخر للمعتزلة وحاصله
ان ورود عمومات الوعيد لا يستلزم الوقوع البتة لجواز التخلف فان الخلف
في الوعيد كرم قوله بل كذب لانه اخبر عما يكون احوالهم في المستقبل فلو لم يقع
لزم الكذب في كلامه تعالى وهو باطل بالاجماع واجاب بعضهم بان الوعد والوعيد انشاء
فيقصد بهما الدعاء للمؤمنين والدعاء على العصاة فلا يلزم الكذب ولا التبديل و
الحق ان الخلف مطلقا جائز عقلا لكنه غير واقع بالكتاب والسنة واجماع الائمة
ذكره وفيه ان وعد الكريم يجب ان يكون قطعيا لان الخلف فيه لو لم يليق بشانه بخلاف
وعيده الكريم لان الخلف فيه عين الكرم او هو معلق بالمشية لكنه لم يصرح به مبالغة في
زجر العاصين ومنعا لهم فلا يلزم الكذب والتبديل وهذا معنى قوله ولعل مراده
آه وقد سبقت اجوبة آخر فتذكر قال الشارح ويجوز العقاب على الصغيرة ليس
المراد الجواز العقلي لانهم متفقون في ذلك كما صرح به الشارح بقوله لا بمعنى انه
يمتنع عقلا بل المراد الجواز الوقوعي الشرعي ولم يجد دليلا شرعيا يدل على تعيين احد
الجانبين من وقوع العقاب على الصغيرة ولا وقوعه فحكمنا بانه يجوز ان يغفر ويجوز
ان يؤاخذ لانه تعالى فاعل مختار فسقط ما قيل ان عدم وجدان الدليل يقتضي التوقف
لا الجزم بالجواز اذ لا بد له من دليل ايضا لان كونه تعالى مختارا كاف في الجزم بالجواز ثم
المدعى مركب من جزئين احدهما انه لا قطع بالوقوع والثاني انه لا قطع بعدم الوقوع
والخصم لا ينكر الجزء الاول من المدعى بل ينكر الثاني حيث يدعي القطع بعدم وقوع العقاب
ونحن نرد فيه ايضا وما ذكره الشارح من الادلة يدل على الوقوع لان قوله ويغفر ما دون
ذلك لمن يشاء يدل على غفران ما دون الشرك من الصغاير والكباير على من يشاء و
يفهم منه ان ما لا يشاء مغفرته من الصغائر والكبائر لا يكون مغفورا بل يكون
معاقبا عليه وكذا قوله لا يغادر صغيرة ولا كبيرة الا احصاها بل دلالته على الوقوع
اظهر من الاول ويدل على الوقوع ايضا قوله ومن يعمل مثقال ذرة شرا يره وهذا

التوجيه

التوجيه مما ذكره عامة الفضلاء فلا يرد ما قيل ان ما ذكره الشارح من الادلة انما يفيد
الجزء الاول من الدعوى فغاية ما يلزمه من اثبات ينكره الخصم واتى بما لا يعنيه من
اثبات يعترف به وههنا بحث ان الاية الاولى لا تدل على الاحصاء ولا شك
ان المجازات غير واقعة على كل ما يحصى بل الاحصاء قد يكون لمجرد السؤال وقد
يكون لمجرد ليعلم المغفور حق نعمة المغفرة بل يقول الخصم لو كان الاحصاء للمجازاة
لكان العقاب على الصغيرة قطعيا وهو باطل بالاجماع وان الاية الثالثة يجوز ان تكون
مخصصة بالاشقياء على ما ذكره البيضاوي فلا يثبت الجزء الثاني من المدعى فتدبر فان
المقام معركة لاراء الفضلاء قوله واجيب يرد عليه انه يلزم ح ان لا يجوز العقاب
على ما عدا الكفر صغيرة او كبيرة واجيب بان الخطاب للكفرة والمعنى نكفر عنكم سيئاتكم
ان شئنا واعترض عليه بان تقدير الاستثناء يغني ان نحمل الكبائر على الكفر واجيب
بانه لولا ذلك لم يتيسر تقدير الاستثناء اذ لا دليل عليه ح ولانه يأبى عنه قوله ان
ان تجتنبوا والاقرب ان الاية على ظاهرها ويخص منها المعاصي المعاقب عليها بالنصوص
اي الدالة على عقاب العصاة قال المولى الخيالي وما ذكره الشارح آه قدم الكلام فيه
جرحا وتعديلا فتذكر قوله مقيد بالمشية والمعنى ان تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه
نكفر عنكم سيئاتكم ان شئنا فلا يدل على قطع وقوع المغفرة صغائر المجتنب واني قيد با
المشية لان المراد بالكبائر انواع الكفر واشخاصها لانه الفرد الكامل فينصرف اليه
عند الاطلاق فيكون ما عدا الكفر داخلا في السيئات فمعنى الاية ان تجتنبوا
الكفر نكفر عنكم سيئاتكم التي هي ما عدا الكفر مع ان تكفير ما عدا الكفر غير متعين
متعينة بل مقيد بالمشية عند اهل السنة وبالتوبة عند المعتزلة ومراده
بالاجماع هذين الفريقين قوله ولو لم يحمل دفع سؤال تقريره اذا كان التكفير
مقيدا بالمشية لم يحتج الى حمل الكبائر لزم المحذور ان لوحظ بقاء تقييد التكفير
بالمشية بلا دليل والثاني بقاء تعليق تكفير الصغائر بالاجتناب عن الكبائر بلا
فائدة اذ ح يكون المعنى من الاية جواز مغفرة الصغائر على تقدير الاجتناب عن الكبا

فقط وليس كذلك لانه يجوز مغفرتها بدون الاجتناب لعموم قوله ويغفر ما دون ذلك
لمن يشاء او اعترض عليه بان الانم لزوم المحذورين اما الاول فلان قوله تع ومن يعمل
مثقال ذرة شرا يره يدل على ان مغفرة الصغائر مقيدة بالمشية لان بعض الصغائر
مغفور وبعضها غير مغفور فلا بد من التقييد بالمشية حتى تخرج الصغائر الغير الم
المغفورة كلها واذا لم يجتنبوا الكبائر اصلا لم تكن الكبائر مغفورة ولا الصغائر
المقرونة بالكبائر مغفورة ففي التعليق فائدة فالاولى ان يقال ان الشارح في مقام
المنع فيكفيه الاحتمال فلذا حمل الكبائر على الكفر لكونه احتمالا عقليا قال ش
والشفاعة اى المقبولة على ان اللام للعهد والا فالشفاعة المطلقة ثابتة بالكتاب
ولذا تمسك به المعتزلة قوله والاخيار مثل الاولياء والعلماء والشهداء والزهاد
بل الشفاعة تلك من القرآن وصيام رمضان والصبيان قوله في حق اهل الكبائر
واما شفاعة النبي عليه السلام لتارك السنة وقد ثبت من ترك سنتي لم ينل
شفاعتي وحكم به علماء الاصول وجرى عليه الشارح في التلويح فالظاهر انه يثبت
لهم الشفاعة اذ الحديث المذكور وعيد يجوز الخلف فيه واما قوله عليه السلام
شفاعتي لاهل الكبائر من امتي وعد لا يجوز الخلف فيه من الكريم وقد يجاب بان معنى
لم ينل شفاعتي لم يكن من الاخيار الشافعين وبانه لم ينل شفاعتي لدفع الدرجة
فلا يتجه ان حرمان تارك السنة يقتضي حرمان المذنبين بطريق الاولى وقيل ان
الحرمان من شفاعة الرسول لا يوجب الحرمان عن شفاعة غيره من الاخيار وان
حرمان الشفاعة جزاء الرسول وعذاب اهل الكبائر مثلا جزاء الله فيجوز ان يعفو الله
شفاعة عن المذنب ولا يعفو عن تارك سنة انتهى وفيه ما فيه قوله لنا قوله تع
تعريض للمص بانه تمسك بالاخبار فقط دون الكتاب بان نتيجة الاستغفار في الد
الدنيا ان يوفقهم الله للتوبة ويصيروا من المغفورين فيتوقف دلالة الاية الاولى
على اثبات اى من صاحب الكبيرة واما الاية الثانية فلا اشتباه انه استدلال بمفهوم
المخالفة ولانه يحتمل ان يكون ردا لاعتقاد الكفرة ان الهتهم شفعاؤهم وفيه ان الظ

ولك ان تقول ان الكبائر ما يقابل الصغائر
ويبقى بعض الصغائر مخصوصا بما يعلم
قوله تع ومن يعمل مثقال ذرة شرا يره
وكره ... الكمال

ان استغفاره عليه السلام لذنوب اهل الايمان نفعا والا لما امر الله به وطلب
المغفرة شفاعة في اسقاط عذابها فيثبت المط ومن الاية الدالة على ثبوت
الشفاعة قوله تع يومئذ لا تنفع الشفاعة الا من اذن له الرحمن ورضي له قولا وقوله
من ذا الذي يشفع عنده الا باذنه قوله على العموم في الاشخاص اشارة الى ما قيل
ان الضمير لليهود اذ الاية نزلت فيهم فعدم قبول الشفاعة مخصوص بهم والتخصيص
بالزمان الظاهر والتخصيص ببعض الاحوال لكمال الامر بالنار وحال تطاير الكتب
وكذا الحال في الاية الثانية قيل ان النفس نكرة وقعت في سياق النفي فيكون عاما لان
الضمير العائد اليها عبارة عن المبهمة فيعم ايضا لوقوعها في سياق النفي كما اذا قلت
لم اسمع رجلا دخل الدار ولم اره والعبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب ولذا جعل
الجواب مقو عليه انه يجب تخصيصها بالكفار جمعا بين الادلة ولما كان بين كلمة عموم الا
شخاص واختصاص الحكم بالكفار نوع مناظرة اقتصر في شرح المقاصد على تسليم
عموم الازمان والاحوال وان اجيب عن المناظرة بان تسليم عموم الاشخاص من قطع
النظر عن الادلة المعارضة ثم التخصيص انما هو بملاحظة الادلة المعارضة وبان
التخصيص قصر العام على بعض افراده مما يتناوله فهذا مقتضى لعموم لا منافيه وبان
المسلم دلالة لا ارادة قوله فلا معنى للعفو قال في شرح المواقف لا استحقاق عندهم
على الصغائر اصلا فلا يرد عليه ان مرتكب الصغيرة الغير المجتنب عن الكبيرة يستحق
العذاب على الصغيرة والا لم يكن للتقييد بالمجتنب عن الكبائر وجه وما ذكر في شرح
المواقف هو المشهور من مذهبهم وقد جرى الشارح ههنا عليه وان اوهم كلامه
سابقا خلافه حيث قيد بقوله المجتنب آه قال المولى الخيالي فلعل المراد الى من
قوله حرمان الشفاعة المصدر المبني للفاعل اى كونه شفيعا لاخر قوله او في مواقف
الحشر مثل السؤال والحساب فيجوز ان يكون لدفع العذاب قوله لا يستلزم الوقوع
كما ان استحقاق العذاب لا ينافي العفو قوله اى لذنوبهم بقرينة ذكر الذنب
والذنوب نعم الكبائر فيلزم ثبوت الشفاعة للكبائر فاندفع ما يتوهم

ان الذنوب هي الصغائر بقرينة لذنبك فان ذنبه عليه السلام صغيرة فلا يكون برهانا
وان كان الزاما للمعتزلة في قولهم بعدم الاستحقاق للعذاب بالصغائر حتى يحتاج الى
الشفاعة والاستغفار **قوله** لا يقتضي تقبيح الحال اي ان الاية سيقت لنفي الشفاعة
التي يقتضي عدمها تقبيح حالهم وعدم الشفاعة لرفع الدرجة لا تقتضي تقبيح
الحال والتحقيق الياس **قوله** لكن لا يدل قيل بل يدل على الخلاف لان جهة النفي الى
النفع هي الكفر فاذا انتفى يثبت النفع مطلقا ولانها محل الخلاف فاذا ثبت اصل
الشفاعة ثبت المدعى وفيه ان جهة النفع يجوز ان يكون في اهل الكبائر امرا آخر غير
الكفر وانه لا يلزم من ثبوت اصل الشفاعة ثبوت المدعى بل يجوز كون اللازم الشفاعة
لرفع الدرجة وانه مراد المحشي من قوله لا يدل الدلالة الحقيقية لا الالتزامية فتدبر **قوله**
ظاهر الاية ينفي اصل الشفاعة مع ان المعتزلة القائلون بالشفاعة لزيادة
الثواب وان ارادوا بها الشفاعة لدفع العذاب لا تبقى الاية حجة **قوله** ثم انه يحتمل قال
في شرح المقاصد الضمير في النفس المبهمة انتهى يعني ان الضمير في منها للنفس الثانية
العاصية وبعد الاحتمال وان كان بعيدا لكنه في مقام المنع كاف **قوله** يشير الى منع
الدلالة وسند المنع جواز كون الكلام لسلب العموم لا لعموم السلب كذا في شرح المقاصد
قوله ويمكن ان يجاب حاصله ان النكرة المنفية خاصة بحسب الوضع لكونها موضوعة
للفرد المبهم ولذا لا تعم في الاثبات وعمومها بعد النفي مبني على ان انتفاء الفرد المبهم
لا يكون الا بانتفاء جميع الافراد فعمومها عارض عقلي فيجوز رجوع الضمير الى النكرة
بحسب معناه الوضعي لا بحسب عمومه فلا يلزم العموم **قوله** لم يبعد وجه البعد اختلاف
النحاة في الضمير الراجع الى النكرة نكرة او معرفة وان كان الاول مشهورا ويمكن
ان يكون ما ذكره بقوله نعم لو قيل آه مراد المعترض **قوله** فتامل وجهه ان غير الكافر
يستحق الخلود عندهم فلا يتحقق العفو بالنسبة اليه ايضا ولا يجوزون تخفيف العذاب
لان العذاب مضرة خالصة لا يشوبها ما يخالفه **قال الشارح** لمن يعمل الايتين
وفيه ان حسنات الكافر محيطة بالكفر وسيئات المؤمن مكفرة باجتناب الكبائر

واجب

واجيب بان حسنة الكافر تؤثر في نقص عقابه وسيئة المؤمن تؤثر في نقص
ثوابه وبان من الاولى مخصوصة بالسعداء والثانية بالاشقياء وفيه انه على هذين
الجوابين لا يتعين الخروج من النار وقال العصام يشكل هذا الاستدلال بهذه الاية
بان المرتد لا يجزى باعماله الصالحة والكافر اذا اسلم لا يعذب بذنوب ايام الكفر
فعلم ان روية الخير بشرط عدم الاحباط وروية الشر بشرط عدم الخير والمعتزلة
يجعل الايمان محيطا بالكفر فلا يتم بالاستدلال معهم ما لم يثبت عدم الاحباط
قوله فيتعين الخروج من النار وفيه انه غير مسلم لجواز روية الجزاء في جهنم بتخفيف
العذاب الا ان يقال ان جزاء الايمان الجنة بالاجماع وكذا الحال في الاستدلال
بباقي النصوص باعتبار حديث الاحباط والاستدلال بالاية الثالثة مبني على ان
الاعمال الصالحة غير شاملة للتروك والا فمن قام بجميع ما عليه فهو بري
من الكبيرة ثم هذه الاية لا تدل على ان لا خلود لصاحب الكبيرة ليس عمل غير
الايمان لان الحكم بدخل الجنة في الاية انما هو على الذين آمنوا وعملوا الصالحات
لكنها تبطل مذهب الاعتزال اعني خلود اهل الكبائر في النار الا ان يقال كون بعض
اهل الكبائر مخلدا والبعض غير مخلد ينفيه الاجماع على نفي القول الثالث ثم الحكم بنفي
الخلود يفيد دخول اهل الكبائر من المؤمنين في الجملة ففيه رد على من نفى العذاب
عن المؤمن مطلقا بهذه الاية لمقاتل بن سليمان من المفسرين وكالمرجئة **قوله**
وايضا الخلود في النار آه هذا بيان وجه الحكمة لعدم خلود اهل الكبيرة في النار بعد
ثبوت اصل الحكم بالنصوص فلا يرد ان يقال يجوز ان يكون مراتب النيران متفاوتة
وان يقال لا نم ان مجرد الخلود في النار جزاء الكفر وان يقال لا نم قوله فلا يكون عدلا لانه
ظلم منه تعالى في ملكه يشاء ان يفعل فعليك بالتامل **قال الشارح** والجواب منع قيد
الدوام بل منع الاستحقاق آه اي منع قيد الدوام في العقاب في الثواب ايضا قيل اذا
انقطعت المضرة يتلذذ بانقطاعها فلا تكون خالصة وكذا المنفعة يتالم
بانقطاعها واجيب بالمنع اذ يجوز ان يشعر بالانقطاع فلا يتلذذ ولا يتالم بل

نقول قيد الخلوص هم ايضا ولو سلم فذاهم م والتمسك بان قيد الخلوص هو المميز
للثواب والعقاب عن المنفعة والمضرة الدنيا ويتين ضعيفة جدا ويمكن الجواب
بانه معارض بما سبق ان جعل جزاء الكفر جزاءا دونه خلاف العدل قوله وهو
الاستيجاب اى جعل الشي واجبا كان المطيع جعل الثواب لطاعته واجبا
على الله يقبح منه تركه عقلا وكذا العاصى جعل العقاب واجبا عليه تع لا يتركه
عقلا والاستحقاق بهذا المعنى باطل عند اهل السنة واما الاستحقاق بمعنى ان
الثواب يترتب على الطاعة تفضلا بمقتضى الوعد وكذا العقاب يترتب على
المعصية عدلا ووفق الوعيد من غير وجوب فهو وانكانه مسلما عندنا للمع لا
يجديهم قوله والجواب يريد ان تعليق الحكم بالمشتق مشعر بعلية الاشتقاق فيحمل
عليه جمعا بين الادلة وفيه انه ح يجعل الاية تحريم قتل المومن لانه مومن لا مطلقا و
قبلغو التقييد بقوله متعمدا اذ لا يكون القتل لانه مومن الا متعمدا فالحق ان الاية
ليس لتعليق الحكم بالمشتق بل لانه لا يمكن احضار من يتعلق به الحكم اذ لا يمكن
احضاره الا بذكر المومن فالجواب ان ما يفيد المنصوص الاية ان جزء قتل المومن
عمدا الخلود في جهنم لانه يلقى في جهنم خالدا اذ ما يستحقه العبد من الجزاء لا يجب على
الله ان يجزيه به بل له ان يعفو عنه واما خلود الكفار فلانه قد حكم بانه لا يعفو ان
يشرك به فعلم منه انه لا يخلد قاتل المومن قوله وكذا من يتعد جميع اه اى
حمل اضافة الحدود على الاستغراق ويجوز كون الاضافة للجنس لكن المراد التعدى
من كل وجه وهو انما يتحقق باعتقاده حلالا وباستحلاله قوله في المكث الطويل
ويعم الخلود فيتضح النصوص في الكفار وغيره قوله لمعارض لانه مقتضى الايات السابقة
تخصيص هذه الايات بالكافر ومقتضى هذه الايات تخصيص الايات السابقة
بما عدا اصحاب الكبيرة فيجب للجمع بينهما تحمل النصوص الدالة على التابيد بالكافر
قال المولى الخيالي بالتخفيف ونحوه فيه ان جزاء الايمان هو الجنة لا مجرد التخفيف
لقوله عليه السلام من كان آخر كلامه لا اله الا الله دخل الجنة وايضا ان العذاب

العذاب

العذاب عندهم مضرة خالصة لا يشوبه ما يخالفه فالتخفيف خلاف مذهبهم
كما مر قوله لا يتناول الترك فيدخل مرتكب الكبيرة في العامل بالصالحات فيتم
الاستدلال ثم انه اى الاستدلال بالاية على تقدير عدم التناول للتروك غير تام
ايضا لانه لا يدل على عدم خلود من لا عمل له غير الايمان لان الحكم مترتب على
الذين امنوا وعملوا الصالحات لكنه يبطل خلود جميع اهل الكبائر في النار كما هو
مذهب اهل الاعتزال وفيه انه لا فصل بين مرتكب الكبير وتارك الاعمال الصالحة
فالاية تدل على ان المومن اهل الجنة بمجرد الايمان قوله وهذا الدليل الزامى
مبنى على الحسن والقبح العقليين والا فتصرفه لا يوصف بالظلم عند اهل السنة
لان الظلم قد يكون بالتصرف في ملك الغير وهذا محال في حقه تع لان الكل ملكه وقد يكون
بوضع في غير محله والله احكم الحاكمين فكل ما فعله حسن وان خفى وجه حسنه علينا
قيل اذا كان الدليل الزاميا لا حاجة ادفع الايراد الى بقاء بقوله على الاطلاق من
غير بالشدة والضعف لانهم لا يقولون بالتفاوت في العذاب والالم يكن مضرة
خالصة انتهى وفيه ان الوجه الاول مبنى على ان هذا ليس بدليل بل بيان وتنبيه
على الحكمة في عدم خلود اهل الكبيرة بعد ثبوت اصل الحكم بالنصوص الدالة على
عدم الخلود فيكفى القول بان هذا الدليل الزامى جوابا آخر قوله اولا الخلوص اى
شوائب النفع لم ينفصل عن مضار الدنيا فانها مضار من وجه دون وجه فيجب ان يكون
مضار الآخرة ومنافعها خالصين قوله لكنه غير مفيد لان منع الخلوص لا يستلزم
نفى الدوام مع ان النزاع في دوام اهل الكبيرة في النار قوله قد يستعمل و
الشايع في الاستعمال هو الدوام وقد يستعمل في المكث الطويل المنقطع وفي حمل
المطلق المكث الطويل نفى للمجاز والاشتراك فيكون اولى قال الشارح والايمان
افعال من الامن فالهمزة للتعدية الى المفعول الثانى ويقال امنه اذا صدقه
كان حقيقة آمنه التكذيب والمخالفة ذكره الزمخشرى قال لكنه قال في الكفاية
ان الايمان بمعنى ادخال النفس في الجنة في الامان اذا لم يعتقدن ولم يعد بالبادو

مطلب الايمان لغة

والالام كما قيل آمن فلانا فاما اذا قيل اخبره فلان بكذا فامن به او آمن
له لا يراد به الا التصديق يقال للمؤمن آمن بالله ورسوله ولو كان المراد
منه ادخال نفسه في الامان لكان لا تعلق له بالله ورسوله فعلم ان المراد منه الا
التصديق دون ادخال النفس في الامان انتهى وقوله يتعدى باللام وبالباء
مخالف لما قال البيضاوي ان تعلق الباء بالايمان لتضمين معنى الاعتراف
والاقرار انتهى ويشبه ان يكون التعدية باللام لتضمين معنى الاذعان والانقياد

خيالي

قوله وما انت بمؤمن لنا قيل يحتمل ان يكون اللام للتعدية فالاولى ان يستشهد بقوله
يؤمن لك واتبعك الارذلون واجيب بانه تمثيل لا استشهاد مع ان كون اللام صلة
ط والمطلوب ثم الكلام في الايمان لغة وقوله المؤمن ظاهر في الايمان الشرعي
والمستشهد في التعدية بالباء بقوله عليه السلام لان الايماني فيه لغوي والامام يصح تفسير
الايمان الشرعي به لكونه تفسير الشيء بنفسه قوله ليس حقيقة التصديق

يعني ان التصديق عبارة عن العلم بصدق الخبر والمخبر والالزم ان يكون كل عالم
بصدق النبي مؤمنا به فان كثيرا من كفار العالمين كانوا يعرفونه كما يعرفون ابناءهم بل
اذعان لما علم وانقياد له واطمئنان النفس به وقبول لذلك بترك الجحد والعناد
وبناء الاعمال عليه وهو امر زائد على العلم بل ربما يتعلق بالمظنون والمعتقد ايضا فلا يرد ما قيل من انه امر قطعي كما في شرح المقاصد فكيف يصح
جعله احد قسمي العلم واما ماهية الايمان فمنهم من جعله من قبيل الفعل ومنهم من
جعله من قبيل الكلام النفسي ومنهم من جعله من قبيل العلم مع زيادة اعتبار والشارح جعله من الكيفيات النفسانية قوله اسم التسليم اي الاذعان و
والقبول الذي لابد منه في التصديق وفيه رد على من قال لا يكفي التصديق بدون
التسليم فزاد في الايمان التسليم والغزالي بالتخفيف نسبة الى الغزال قرية
الطوس والتشديد تصحيف ووجه العصام بان نسبة الى غزالة بمعنى الشمس لانه كان كالشمس الظلمات الجهالات والبدع ثم قال الايمان احق

وهو قبيل العلم والتزام من
ابن سينا جعله احد شطري
العلم

من

من التصديق المذكور في المبرهان اذ التصديق بمعنى كرويدن صار قطعيا في
نحن فيه انتهى اراد رد على ما قال الخيالي ان المعنى المعبر عنه بكرويدن امر قطعي
مع ان التصديق المطلق يعم الظني ايضا انتهى وقد عرفت اندفاع السؤال والجواب
قوله فلو حصل قال العصام هذا الكلام لم يقع في موضعه لان الكلام في الايمان لغة
واطلاق اسم الكافر على مصدق مرتكب لما جعله الشارع امارة التكذيب بحسب
الشرع فهذا تتمة تحقيق الايمان على مذهب المحققين من ان الايمان هو التصديق
بالقلب وان الاقرار شرط اجراء الاحكام قوله من امارات التكذيب فانا نحكم بالظاهر
ونجري على ما يفيده الامارة من كونها مصدقا لا مكذبا او مصدقا كما نحكم باسلام
المنافق ونجري عليه احكامه واما انه هل هو كذلك فيما بينه وبين الله فان لم يكن
الامارة مما جعله الشارع من امارات الكفر فظاهر انه ليس كذلك والا فهو كافر
شرعا اذ التصديق وان كان موجودا حقيقة لكن لا اعتداد به شرعا فهو في حكم
العدم كايمان البأس وكذا ما قال الشارح في شرح المقاصد ان التصديق المقارن
لامارة التكذيب غير معتد والايمان هو التصديق الذي لا يقارن شيئا من الامارات
فلا منافات بينه وبين ما ذكر في الكتاب ثم اتفق جمهور الائمة على ان الايمان
بالله واجب والكفر به حرام واختلفوا في ان وجوبه بالعقل ام بالسمع وهو يعرف حسن
الايمان والشكر لله وقبح الكفر بالعقل ام لا فقالت الاشاعرة والمشبهة والحوا
والخوارج والملاحدة والرافضة لا يجب بالعقل شيء ولا يعرف به حسن الايمان
وقبح الكفر وان الحسن والقبح موجب الامر والنهي والحاكم فيهما الشرع والعقل
لفهم الخطاب ومن الماتريدية من وافق الاشاعرة وهم الائمة البخارية من الائمة
الحنفية وقالت المعتزلة يعرف بالعقل حسن الاعمال وشكر المنعم وقبح الكفر و
الماتريدية من وافقهم وقالوا ان الحسن والقبح مدلول الامر والنهي فيما
ادرك العقل حسنه وقبحه كالايمان واصل العبادات والعدل والاحسان
وكالكفر والعبادات والظلم ونحوها وانهما موجبان الامر والنهي في غير ما

ذكر كاحكام الشرعية وهذه الفرقة من الماتريدية هم عامة مشايخ سمرقند
وسائر اتباع الشيخ ابي منصور والفرق بيننا وبين المعتزلة انهم
يقولون العقل موجب لذاته لانهم ان العبد موجب لافعاله وعند العقل
آلة للمعرفة والموجب هو الله كما ان الرسول معرف للموجب والموجب هو الله
حقيقة لكن بواسطة الرسول ووجوب الايمان بالعقل مروي عن ابي حنيفة
ذكر الحاكم الشهيد في المنتقى ان اباحنيفة قال لا عذر لاحد في الجهل بخالقه لما
يرى من خلق السموات وخلق نفسه وغيره ولو لم يبعث رسولا لوجب على
الخلق معرفته بعقولهم وقال الشيخ ابو منصور انه يجب على الصبي العاقل
معرفة الله وعليه كثير من مشايخ عراق فاذا كان عاقلا كان كالبالغ
في وجوب الايمان واي التفاوت بينهما في ضعف البنية وقوتها فيفترقان في
عمل الاركان فيما لا يتعلق بالجنان وقال كثير من مشايخنا انه لا يجب على الصبي
حتى يحتلم والمجنون حتى يفيق والنائم حتى يستيقظ والمراد بالقلم الحساب وحمل
هذا الحديث الشيخ ابو منصور على الفروع الشرعية ولا خلاف بين اصحابنا
في صحة ايمان الصبي العاقل قال ابو البقاء لتقوية العمل لانه انهم الفاعل
ضعيف لكونه بالمشابهة للفعل المضارع واما الفعل فقوي العمل لا يحتاج الى
المقوى قال في شرح المقاصد الايمان افعال من الامن للصيرورة بحسب الاصل
كأن المصدق صار ذا امن وهو يتعدى بالباء لاعتبار معنى الاقرار والاعتراف
كقوله آمن الرسول بما انزل اليه وباللام لاعتبار معنى الاذعان والقبول
كقوله حكاية وما انت بمؤمن لنا انتهى وهو الموافق لما في الصحاح وفيه
كلام مر في ذكره قوله اي يحصل فيه آه فلفظ نسبة مصدر مبني للمفعول
والا فمعناه الاثبات لا الثبوت يعني ان التصديق اللغوي ليس المراد
منه ان يحصل في القلب كون الصدق منسوبا الى الخبر او المخبر ويتعقل
ثبوت الصدق له في نفس الامر فانه من قبيل المعرفة المقابل للجهالة دون

التصديق

التصديق المقابل للانكار وهو المفسر بگرويدن وراست گوى داشتن فعلى هذا
يكون الصورة الحاصلة من النسبة التامة الخبرية تصورا ما لم تقترن بالاذعان
كما قال في التهذيب العلم ان كان اذعانا للنسبة فتصديق والا فتصور و
قال صدر الشريعة ان تلك الصورة الحاصلة من النسبة التامة تصديق قطعا
فان كانت حاصلة بالقصد والاختيار بحيث يستلزم الاذعان والقبول فهو
تصديق لغوي وان لم يكن كذلك كمن وقع بصره على شيء فعلم انه جدار او فرس
فهو معرفة يقينية وليس بتصديق لغوي فاللغوي عنده اخص من المنطقي وباقي
الكلام في شرح المقاصد قوله بعض المتأخرين وهو صدر الشهيد قوله ابن سينا و
هو اورد في الشفا في مقابلة هذا التصديق التكذيب وقال في كتابه المسمى بدانش
نامه علاء دانستن دو گونه است يكى فهم كردن واندريافتن والرا بتازى
تصور خوانند ودوم گرويدن والرا بتازى تصديق خوانند قوله انا قلت
حاصله يلزم احد الامرين اما اندراج يقين السوفسطائية ويقين مثلهم من
من الكفرة لانهم يعرفونه كما يعرفون ابناءهم في التصور واما عدم انحصار تقسيم
العلم الى التصور والتصديق لخروج اليقين المذكور عنهما قوله قلت حاصله انا
لا نم حصول اليقين بدون الاذعان ولا نم عدم الاذعان للسوفسطائي ونحوه
من الكفرة قوله بجميع اجزائه من القياس الجدلي والخطابي والشعري والمغالطي
فلو لم يكن التصديق عاما لم يثبت الاحتياج الى هذه الاجزاء قوله اشارة الى
ان الكفرة يعني ان ما ذكره ههنا مخالف لما ذكره في شرح المقاصد لان قوله
ويجعله كافرا اشارة الى ان الكفرة في اجراء الاحكام الدنيا لا فيما بينه وبين الله
مع انه ذكر في شرح المقاصد ان ذلك التصديق غير معتد به وانه بمنزلة العدم انتهى
ويمكن ان يكون معنى قوله ويجعله كافرا فيما بينه وبين ويكون اطلاق الكافر عليه
اطلاقا حقيقيا قال في شرح المواقف فان الساجد للصنم بالاختيار يدل بظاهره
على انه ليس بمصدق ونحن نحكم بالظاهر فلذا حكمنا بعدم ايمانه حتى لو علم انه لم يسجد

له على سبيل التعظيم واعتقاد الالوهية بل سجد له وقلبه مطمئن بالايمان لم نحكم
بكفره فيما بينه وبين ولئن اجرى عليه احكام الكافرين فى الظاهر انتهى وفيه تقرير
آخر سبق ذكره اعلم ان الشارح صرح فى التلويح فى باب المحكوم به ان المراد بالايمان
معناه اللغوى واى الاختصاص بالمؤمن به وهو الامور المخصوصة وصرح
فى شرح المقاصد ان المعتبر فى جميع افراد الايمان هو اليقين وفيه نظر لما فى
المواقف ان الظن الغالب الذى لا يخطر معه احتمال النقيض حكمه حكم اليقين
فى كونه ايمانا حقيقيا فان ايمان اكثر العوام من هذا القبيل انتهى نقل عنه ان
كون الايمان عبارة عن التصديق الجازم الثابت قول جمهور العلماء وكلامنا
معهم وقال بعضهم عدم كفاية الظن القوى الذى لا يخطر معه احتمال النقيض
محل كلام انتهى وقال الكمال والحق ان الايمان امر عام يثبت بالبينات والقطعى
والظنى انتهى وبالجملة الايمان ينافى التردد والتوقف ولا ينافى كونه تصديقا
منطقيا لكونه تصديقا خاصا قد اعتبر فيه شرائط منها كونه امرا قطعيا فتامل فانه
من المزاليق قال الشارح ولا يحط درجة اى فى انه يكفى فى كون الانسان مؤمنا والا فلا
شك فى التفاوت بينهما فى الفضيلة ثم كفاية الاجمال فيما لوحظ تفصيلا حتى لو لم
يصدق بوجوب الصلوة وحرمة الخمر عند السؤال عنهما يكون كافرا هذا فيما علم
واشتهر كونه من دين محمد بحيث يعلم العامة بلا افتقار الى استدلال بخلاف
الاجتهاديات لان منكرها لا يكفر قوله ركن لا يحتمل قيل ركن الشئ جزؤه و
الكل لا يتحقق بدون الجزء فما معنى احتمال سقوط الركن واجيب بان هذا فى الركن
الحقيقى وما نحن فيه فى الركن الحكمى بجعل الشرع ركنا ومثنى فان قلت ح يلزم
سقوط التصديق قلت التصديق اعتبره الشرع ركنا مطلقا فهو كالحقيقى لا يحتمل السقوط واما الاقرار فمعتبر ركنيته فى الاختيار وحال
السعة قيل التصديق ساقط عند عن اطفال المؤمنين وعن المجانين واجيب
بانهم ليسوا بمكلفين باصل الايمان حتى يتصور سقوط ركن من ايمانهم وبانهم مؤمنون

ثم كفاية الاجمال فيما لوحظ اجمالا لا فيما لوحظ تفصيلا

بايمان آبائهم ولا سقوط للتصديق فيما اعتبر ايمانا لهم وبان ايمانهم حكمى والكلام
فى الايمان الحقيقى ورد الجواب الاخير بان الكلام فيما هو اعم من الايمان الحقيقى
الحكمى حيث جعل الشارح المحقق الذى لم يطرأ عليه ما يضاده فى حكم الباقى
كالنائم وهو صريح فيما قلنا فتدبر قوله التصديق باق اما لانه كلام النفس
لا ادراك ولا منافاة بينه وبين النوم واما لانه لا مضادة بين نوم المرء وادراكه
على ما هو رأى الفلاسفة او لعدم اتحاد محلهما على ما هو رأى الاستاد كما يشعر به
قوله عليه السلام ينام عينى ولا ينام قلبى ولو سلم المنافاة كما هو رأى الاشاعرة
فالشارع جعله الخ وكذا يمكن مثله فى الاقرار لكن لزوم الاقرار فى الايمان بمعنى
انه لا يتم بدونه الاقرار مرة فلا حاجة الى بقائه ذكره الكستلى وقال العصام ان
الايمان هو التصديق او ملكة التصديق وهى حالة اجمالية راسخة فى النفس
يصير مبدأ للتصديق بالفعل انتهى قوله واى الاقرار شرط وقد يكتفى بدليله
كوجوده فى دار الاسلام وسائر امارات الدين اذا لم يكن له كفر معلوم قال
رحمه الله تعالى لهذا الغرض لا بد وان يكون على وجه الاعلان للامام وغيره من اهل الاسلام
بخلاف ما اذا جعل ركنا فانه يكفى له مجرد التكلم وان لم يظهر على غيره وفيه انه لو كفى
الاقرار من غير اظهار عند كونه ركنا لم يكن لاحتمال سقوطه عند الاكراه معنى فالركن ايضا
الاقرار على وجه الاعلان ذكره العصام قوله معاضدة جعلها الاجماع
عليه لانه يحتمل ان يكون تخصيص القلب بالذكر لكونه رئيس الاعضاء كما فى الحديث
الا ان فى الجسد مضغة اذا صلحت صلح الجسد واذا فسدت فسد الجسد الا وهى القلب
والحديث ايضا يفيد اعتبار عمل القلب لا عدم اعتبار عمل اللسان و
ههنا جعل فى شرح المقاصد هذه النصوص حجة على من يجعل الايمان عبارة
عن مجرد الاقرار اللسانى كالكرامية قوله هل شققت اورد عليه انه يحتمل
ان يكون ذكر القلب لكونه محل جزء الايمان ويدفعه ان قوله والنصوص معاضدة
لذلك معناه ان النصوص معاضدة لكون الايمان مجرد التصديق بالقلب

ولا ينام قلبى

ولكون الاقرار شرطا لاجراء الاحكام والنصوص الثلثة الاول للاول وهذا الثانى
ذكره العظام وقوله هلا شققت قلبه قال عليه السلام لاسامة حين قتل من
قال لا اله الا الله فقال عليه السلام قتلته فقال يا رسول الله انما قاله خوفا من
السلاح لا عن قلبه خالصا وفى رواية قال عليه السلام ما تفعل اذا جاء بكلمة
لا اله الا الله قال اسامة استغفر لى يا رسول الله قال تفعل اذا جاء بكلمة لا اله
الا الله هكذا ثلث مرات قال المولى الخيالى ركن لا يحتمل السقوط اه قلت
اطفال المومنين ولا تصديق فيهم قلت الكلام فى الايمان الحقيقى لا الحكمى قوله
التصديق باق قوله هذا مناف فيه ان ما عليه المتكلمون ان النوم ضد للادراك
الاشياء ابتداء لا انه مناف لبقاء الادراكات الحاصلة حالة اليقظة وقد سبق
وجوه دفع المنافات فتذكر قوله قد يذهل عنها كما اذا كان التصديق حاصلا
ولا يلاحظه وقد لا يذهل بان يلتفت الى ذلك بنفس ذلك التصديق قصدا فلا يرد
ان المفهوم من كلام الشارح ان الذهول عن حصول التصديق لازم لحال الحضور
ولا يرد ايضا ما قال المحشى المدقق ان حال الحضور هو عدم النوم والغفلة و
حين عدم الغفلة يعد الذهول بلا شك انتهى وذلك لما عرفت من جواز عدم الملا
الملاحظة والالتفات الى ذلك التصديق ولا يرد ايضا ما قال الكمال ان عدم الالتفات
الى ما حضر فى القلب لا يسمى ذهولا لغة ولا عرفا انتهى وذلك لما عرفت ان الذهول
عبارة عن عدم الملاحظة وقد صرح به فى التلويح قوله ولذلك اى لاجل ان الشارع
جعل المحقق الذى لم يطرأ عليه ما يضاده فى حكم الباقى يكفى الاقرار فى العمر مرة لمن
هو قادر عليه مع ان الاقرار جزء مفهوم الايمان قال فى شرح المقاصد والخلاف فيما
اذا كان قادرا وترك التكلم على وجه الاباء اذ العاجز كالاخرس مؤمن وفاقا والمصر
على عدم الاقرار مع المطالبة كافر اتفاقا لكون ذلك من امارات عدم التصديق
ولذا اطبقوا على كفر ابى طالب وانما كابرت الروافض انتهى قوله على الامام
اى ما خلقه وقريته وبلدته يجرى عليه الاحكام من ترك الجزية وحرمة دمه والصلوة

عليه

عليه ودفن فى مقابر المسلمين والمطالبة بالعشر والزكوة ونحو ذلك بخلاف
ما اذا كان ركنا اه قال فى شرح المقاصد فعلى هذا المذهب من صدق بقلبه ولم يتفق
له الاقرار باللسان فى عمره مرة لا يكون مومنا عند الله ولا يستحق دخول الجنة
ولا النجاة من الخلود فى النار بخلاف ما اذا جعل اسما للتصديق فقط فالاقرار
شرط لاجراء الاحكام عليه فقط انتهى والمذهب الاخير موافق لما قال عليه السلام
يخرج من النار من كان فى قلبه مثقال ذرة من الايمان قوله لدلالة النصوص هيهنا
مطلبين الاول ان الاقرار ليس جزءا من الايمان والثانى التصديق لا غير
اما الاول فلان النصوص دالة على ان محل الايمان القلب فلا يكون الاقرار
الذى هو فعل اللسان داخلا فيه واما الثانى وهو ان التصديق لا سائر ما
فى القلب من المعرفة والقدرة والشجاعة وغير ذلك من الكيفيات النفسانية
فلوجوه الاول اتفاق الفريقين على انه ليس سوى التصديق والثانى ان فى اللغة
التصديق ولم يعين فى معنى آخر كما عين لفظ الصلوة مثلا فلا يكون منقولا
عن معناه اللغوى الى سائر ما فى القلب وان كان منقولا باعتبار خصوصية المتعلق
ولو كان منقولا لكان الخطاب الوارد فى الكتاب والسنة بالايمان خطابا بما لا
يفهم الامة وهو مستلزم لعدم امكان الامتثال به من غير استفسار ولا توقف الى
بيان وانى وقع الاحتياج الى بيان ما يجب الايمان به فبين وفصل حيث
قال عليه السلام لمن سأله عن الايمان ان تومن بالله اه فذكر لفظة تومن
اعتمادا على ظهور معناه الثالث ان النقل خلاف الاصل فلا يصار اليه بلا
دليل فلا دليل ههنا فيكون باقيا على معناه الاصلى وهو التصديق قوله ان
قلت يحتمل اه يعنى يجوز ان يكون دلالة النصوص على ان محل الايمان اللغوى
هو القلب فيجوز كون الاقرار جزءا من معناه الشرعى قلت حاصله ان مد
متعلق الايمان الشرعى خاص وهو ما جاء به النبى عليه السلام ومتعلق الايمان
اللغوى مطلق النسبة الخبرية وهو مجاز عند الشارح فلو كان الاول حقيقة عرفية

اى عند بعضهم ثم قال هذا اصل ايمان كما ان الايمان
وعلى هذا الايمان غير التصديق بل اعم
وان دابل بمبب الاقلاع
هذا التصديق ولكن مطلقا
من شرح المقاصد
سنه

شرعية عنده والاصل في الاطلاق هو الحقيقة فيكون الايمان في النصوص معناه
الشرعي والا لكان الكلام على خلاف الاصل قال الشارح فان قلت نعم
حاصله انا سلمنا ان الايمان عبارة عن التصديق بشهادة النقل عن ائمة اللغة و
دلالة موارد الاستعمال ولم ينقل في الشرع الى معنى اخر الا انه يعتبر الشرع فيه خصوص
متعلقه بعد ما اريد به المعنى اللغوي لكن التصديق عند اهل اللغة هو التلفظ
بكلمة تدل على قبول الخبر فيجب ان يجعل الايمان عبارة عن الاقرار باللسان لا عن التصد
التصديق القلبي او عن مجموعهما وتمكين تقريره بالمعارضة على ادلة جعل الايمان الى
التصديق فقط بان جعله الاقرار انسب بالمعنى اللغوي لكن يتجه انه ضعيف لا يقاوم
النصوص مع ان عدم معرفة اهل اللغة الا التصديق باللسان يبطله وضع لفظ
العلم ونظايره لليقين قوله قلنا لا خفاء فيه ان هذا انما يدل على فعل اللسان
من غير اعتبار دلالته على فعل القلب لا يعد عرفا ولغة ايمانا ولا تصديقا لكن دلالة
الالفاظ على معانيها دلالة وضعية يمكن تخلف مدلولاتها عنها فاعتبار الدلالة
لا يستلزم اعتبار المدلول والحق ان العبرة بالمعاني اذ بها تناط الاحكام والالفاظ
انما وضعت دلائل عليها وما ذكره تنبيه عليه وربما ذكر في السؤال من اهل اللغة
لا يعرفون منه غير الاقرار باللسان وهو كاف فيه قال العصام اورد على هذا الجواب
من الشارح ان المعتبر عند الكرامية ليس مجرد اللفظ بل اللفظ الدال حتى انهم قالوا
من اضمر الانكار واظهر الاذعان يكون مؤمنا الا انه يستحق الخلود في النار ومن اضمر
الاذعان ولم يتفق له الاقرار لم يستحق الجنة واورد على قوله يحكمون بكفر المنافق لا
لعلهم يجعلون مواطاة القلب شرطا اجيب بانه مذهب الرقاشي والقطان
لا الكرامية ولذا ذكروا اعلام الاستغناء عما في قلبه ولا يخفى ان فيما ذكره تناقضا
ثم قال ان قوله والنبي عليه السلام وقوله وايضا الاجماع آه مع ان المعارضة وهو
غير جائز ثم اجاب بانه في العقليات واما في السمعيات فجائز لانه يترجح
السمعي الدال على المطلوب اذا ذكر لمعارضة معارض قال المولى الخيالي

انما

انما يتم اى استدلال الكرامية على ان الايمان بان اهل اللغة آه اذا ضم اليه
ان الايمان غير منقول في الشرع عن معناه اللغوي مع ان عدم النقل لم كيف
والنصوص المعارضة دالة على انه امر قلبي وفيه ان مراد الشارح بقوله نعم ان الايمان
آه انكم اذا قلتم ان الايمان هو التصديق ونفيتم النقل عن المعنى اللغوي وجب عليكم
ان تجعلوا الايمان عبارة عن التصديق باللسان لان اهل اللغة لا يعرفون منه الا ذلك
فلا يرد ما ذكره المحشي قوله مجرد اللفظ حتى يلزم ان يكون المتلفظ بكلمة صدقت
مهملا او موضوعا لمعنى سوى التصديق القلبي مصدقا للنبي عليه السلام في العرف
واللغة بل المعتبر عندهم في الايمان هو اللفظ الدال على التصديق القلبي من غير ان
يجعل التصديق جزءا منه فالتلفظ بكلمة صدقت من حيث دلالته على التصديق القا
القلبي مصدق للنبي عليه السلام في العرف واللغة وان لم يحصل التصديق القلبي قوله
فبطل ما قيل اى على الكرامية اذا اعتبر في الايمان اللفظ الدال لدلالته على
التصديق القلبي فلا معنى لاعتبار تلك الدلالة عند عدم المدلول مع ان الكرامية
يعتبرونها ويجعلون المعبر الغير المصدق مؤمنا وانما بطل ما قيل اذ لا دخل ولا
مشاحة في الاوضاع فان الواضع لما وضع لفظ الايمان على التصديق القلبي مطلقا
وجب ان يكون المتلفظ بذلك اللفظ مؤمنا لغة وشرعا سواء تحقق المدلول
فيه او لا نعم لا اعتبار لها عند الكرامية في حق الاحكام فان مقصود الواضع من
اعتبار الدلالة هو تحقق المدلول فاذا لم يتحقق يكون بمنزلة تلفظ المهمل او الموضوع
لمعنى اخر فلا يجري عليه الاحكام وقوله قالوا من اضمر آه تاييد لقوله نعم لا اعتبار
لها وقوله ومن اضمر الاذعان لا دخل له في التاييد بل هو استطرادي قوله لقيام
دليل الايمان اى لا لتحقق مدلوله اللغوي والاطلاق لقيام الدلائل اطلاق حقيقي
وقوله على سبيل الحقيقة فيه ان الحقيقة ليس الا اللفظ المستعمل فيما وضع له من
حيث هو كذلك فكيف يكون الامارات المذكورة في صحة اطلاق اللفظ على سبيل
الحقيقة لو لم يكن المطلق عليه موضوعا للفظ قوله حقيقة في الاقرار اى مطلقا

ش تطبيق الفضلين والقرآن
لقيام الامارات الدالة عليه منه

قال المحشي هذا الكلام مناسب
الا انه يعني وضعا اولا منه

سواء قام دليل الايمان او لم يقم ذكره المحشي المدقق وفيه ان الاقرار نفس دليل الايمان
وقرينة فلا وجه لهذا الكلام قال في شرح المواقف لا نزاع في ان التصديق اللساني
يسمى ايمانا لغة لدلالته على التصديق القلبي ولا في انه يترتب عليه احكام الايمان
ظاهرا وانما النزاع فيما بينه وبين الله اي النزاع في ايمان الحقيقي الذي يترتب
عليه الاحكام الاخروية انتهى ويعلم منه ان تسمية الاقرار ايمانا تكون تسمية بطريق
بطريق المجاز اللغوي لكون الاقرار دليلا على وجود الايمان الحقيقي الذي هو التصديق
القلبي فلذا اجرى عليه المقربات احكام الايمان الذي هو التصديق القلبي ولا
يفهم من كلام المواقف انه يكون تسمية الاقرار ايمانا بطريق الحقيقة كما زعمه ذكره
الكمال وكذا الفاضل الحلبي وفيه ان المحشي فهمه من سياق كلام المواقف حيث
فالتصديق اما معنى هذه اللفظة او هذه اللفظة لدلالتها على معناها فانه يفهم
منه انه حقيقة في الاقرار **قوله** ظاهر كلام القوم من ان الايمان هو التصديق
القلبي مع الاقرار شطرا او شرطا والمركب منهما ومن الاعمال **قوله** لا يقال لعلهم آه
عن وارد بعد ما قال سابقا ان المعتبر عندهم اللفظ الدال سواء تحقق مدلوله
اولا الا انه يكون مبنيا على التنزل **قوله** مذهب الرقاشي والقطان اه فان
الرقاشي اشترط المعرفة في كون الاقرار ايمانا لكنها ضرورية لم يجعلها جزءا من
الايمان المكتسب وان القطان اشترط التصديق المكتسب بالاختيار لكن الايمان
نفس الاقرار **قوله** ردا آخر على الكرامية يدل عليه قوله وايضا وقوله فظهر ان ليس
الا **قوله** لا على المصنف وموافقيه ممن قال الايمان هو التصديق والاقرار معا
قال الشارح مذهب جمهور المتكلمين آه فعلى هذا المذهب من ترك العمل
لا يكون خارجا عن الايمان كما هو مذهب اكثر السلف وجميع ائمة الحديث وكثير من
المتكلمين ومالك والشافعي والاوزاعي او يكون خارجا عن الايمان داخلا في الكفر
كما هو مذهب الخوارج او غير داخل فيه وهو القول بالمنزلة بين المنزلتين كما هو
مذهب المعتزلة ثم اورد انه كيف لا ينتفي الشيء بانتفاء ركنه واجيب بان الايمان

على

والكرامية لا يشترطون في الايمان
شيئا من المعرفة والتصديق حتى من
اضمر الكفر واظهر الايمان يكون مؤمنا
عندهم

لا يكون حجة
عندهما ايمانا بدون المعرفة والاقرار
والتصديق على الرقاشي
منه

لانه المصنف وموافقيه لم يجعلوا
الاقرار ركنا زائدا محتملا للسقوط
اصلا حتى يكون مخالفا للاجماع منه

على ما هو الاساس في الاصل في دخول الجنة وهو التصديق وحده وعلى ما هو
الكامل المنجي وهو الذي عد العمل ركنا منه واختلف في ان مطلق اسم الايمان
للاول والثاني وانه جعل الايمان اسما للقدر المشترك بين التصديق وبين
المجموع يكون اطلاقه على كل منهما حقيقة والتفصيل في هذا المقام ان ههنا
مذاهب اربعة الاول ان الاعمال داخلة في الايمان جزء من حقيقته حتى يلزم
من انعدامه انعدامه وهو مذهب المعتزلة والخوارج والثاني انه تكون اجزاء عرفية
فلا يلزم من انعدامها انعدامه كما يعد في العرف اغصان الشجر واوراقه جزءا منه
ولا يعد انعدامه عند انعدامها وهو مذهب كما ورد في الحديث الايمان بضع وسبعون
شعبة اعلاها قول **لا اله الا الله محمد رسول الله** وادناها اماطة الاذى عن الطريق
والثالث انه تكون اثارا خارجة عن الايمان مسببة له ويطلق عليه مجازا ولا مخالفة بينه
وبين مذهب الثاني الا ان اطلاق الايمان على الاعمال حقيقة فيه والرابع
خارجة عنه بالكلية لوجوه ذكرها الشارح ومن الوجوه ما ذكره في شرح المقاصد
منها ان الايمان لا ينفع عند معاينة العذاب كما يدل عليه النصوص والاجماع
ويسمى ايمان اليأس وذلك انما يكون التصديق والاقرار اذ لا محال للاعمال ومنها
النصوص الدالة على الامر والنواهي بعد اثبات الايمان كقوله يا ايها الذين
امنوا كتب عليكم ثم اورد على المصنف ان عدم زيادة الايمان ونقصانه موقوف
على عدم دخول العمل فيه فاثبات عدم الدخول به دور انتهى وفيه ان ال
التوقف ممنوع كيف والزيادة في الايمان باعتبار المؤمن به يجوز في عصر النبي عليه
السلام فعدم زيادته ايضا في غير عصره بهذا الاعتبار لا بغيره **قوله** بان العطف
اي العطف بظاهره يقتضي ذلك فيجب العمل به ما لم يرد عنه قائم البرهان كرح
الظواهر فلا يرد ان يقال لم لا يجوز انه يكون عطفه عليه اهتماما لشانه وتحريضا
عليه لكونه سببا للايمان الكامل المنجي واما العطف في قوله تنزل الملائكة والروح
فبتأويل جعله خارجا لاعتبار خطابي وكلامنا في الظاهر لا في التأويل فتيل

قيل اقتضاء بعض النصوص دخول الاعمال في الايمان مع رعاية الظاهر يقتضي ترك ظاهر غيره
ورد بانه يرجح الظاهر فيما نحن فيه بكثرة موارده قوله لامتناع اشتراط آه فيه
ان فيما نحن فيه اشتراط الجزء بالكل الا ان يقال جزء الشرط شرط فان المشروط
لشيء مشروط بكل جزء من اجزائه فلو دخل المشروط في الشرط يلزم اشتراط
الشيء بنفسه والقول بان المراد بالشرط ما عدا المشروط عدول الظاهر وكذا
القول بان وجود الشيء بدونه يكون شرط صحته مردود ولان جزء الايمان العمل
الصحيح فيلزم كون الصحة شرطا لها قوله لمن ترك بعض الاعمال من غير تحقق ما
يسقط به الركن فلا يرد انه يمكن تحقق الشيء بدون ركن يحتمل السقوط لتحققه لانه
تحقق للشيء بدون ركنه يراد به بدون ركنه من غير سقوط ذكره العصام قال
الشارح لا يزيد ولا ينقص هذا عند ابي حنيفة واصحابه وهو المختار عند امام
الحرمين وذهب الاشعري والمعتزلة الى انه يزيد وينقص وهو المحكي عن الشافعي
وكثير من العلماء قوله حد الجزم والاذعان ولو تقليدا عند الاكثر بل جعلوا الظن
الغالب الذي لا يخطر بالبال نقيضه في حكم اليقين واما الاشعري والمعتزلة
وكثير من المتكلمين فلم يعتبروا صحة ايمان المقلد وهذا لا يتصور فيه الجزم يزيد سوحا
الى ان يبلغ مرتبة اليقين اي الكامل في مرتبة اليقين قوله لان الاطلاع على تفصيل
الفرائض ممكن وفيه ان الايمان بتلك التفاصيل باسرها لما كان حاصلا اجمالا
اجمالا فبالاطلاع عليها ينقلب الايمان من الاجمال الى التفصيل لا من النقصان
الى الزيادة واما الايمان في عصر النبي عليه السلام لما كان عبارة عن التصديق
بجملة ما جاء فكلما ازداد تلك بالجملة ازداد التصديق المتعلق بها وقوله ان
التفصيل ازيد لانه عين الاجمال في قوله اكمل مسلم وغير مفيد قوله وفيه نظر وجوابه
ان الزيادة يتصور من وجوه كالشدة والعدة والمدة والموجود في زمان
الكفر ان كان باقيا فهو ازيد بحسب المدة وان كان متجددا فبحسب العدة وان لم يكن
ازيد بحسب الشدة ذكره الكستلي وفيه بحث لان نفي الزيادة بالمعنى المتعارف

لا ينافي دعوى الزيادة بالاعتبار المذكور قوله فانه يريد بالاعمال يؤيده ما روي عنه
عليه السلام انه عليه السلام قال لو وزن ايمان ابي بكر مع ايمان مع ايمان العالمين
لرجح يعني من جهة نوره وضيائه قال الشارح الى ان الاعمال اي مطلق الطاعة
فرضا ونفلا فعلا او تركا عند الخوارج وابي الهذيل وعبد الجبار من المعتزلة
فازديادها وانتقاصها بحسب المواظبة عليها وترك المواظبة في غاية الظهور او انما
المفروض من الطاعة فعلا او تركا عند الجبائيين واكثر معتزلة بصرة فازديادها
وانتقاصها انما هو بحسب ازدياد وقتها وانتقاصها وبعدم وجوبها في الزكات
والحج قوله قوة وضعفا فيه ان النزاع في تفاوت الايمان بحسب الكمية اعني القلة
والكثرة واما التفاوت في الكيفية اعني القوة والضعف فلا نزاع فيه ولذا ذهب
الامام الرازي وكثير من المتكلمين الى ان هذا النزاع لفظي راجع الى تفسير الايمان
وهو التحقيق الذي يجب ان يعول عليه ذكره الكستلي قوله قال ابراهيم اي قال
رب ارني كيف تحيي الموتى قال اولم تؤمن قال بلى ولكن ليطمئن قلبي
قال المولى الخيالي واما عطف الجزء لكن عطف التفسير وارد كما في قوله اولئك
عليهم صلوات من ربهم ورحمة الى قوله اليوم اكملت لكم دينكم الاية قوله فيه منع وجهه ان
التفصيل ليس ازيد من الاجمال بل هو اكمل منه فالايمان لا تكثر فيه بحسب ذاته وتكثر
متعلقاته اي هو بمجرد الاعتبار هذا في غير عصره عليه السلام لانه بعد اختتام الوحي
استقر ما يجب الايمان به فلا زيادة ولا نقصان بخلاف عصر النبي عليه السلام
فانه ما يجب الايمان به يتكثر فيه تكثرا حقيقيا قوله وليس يعني ان النزاع في
ان نفس الايمان هل تزداد ام لا قوله قد يرتفع الى آه وفيه ان قد سبق ان المنفي هو
الزيادة بالمعنى المتعارف وزيادته بحسب الاعداد لا مدخل له في زيادة حقيقة
قوله فرضا كان آه هذا موافق لما في شرح المقاصد من ان الاعمال جزء من الايمان
على ما فصل المحشي ههنا لكن المفهوم من شرح المواقف ان الايمان هو الاعمال
فلينظر ثم الجبائيان هما ابو علي وابنه ابو هاشم فهو من باب التغليب كالعمرين لابي بكر

وكانه مبنى على ان الايمان بسيط ... صح

وغيره وانكر الكستلي التغليب فنبه فعليك بالتوجيه قوله فان قلت حاصله ان من
جعل الاعمال جزء من حقيقة الايمان يلزمه قبوله الزيادة والنقصان عنده ظاهرا على
ما قال الشارح مع ان انتفاء الجزء يستلزم انتفاء الكل فلا مزيد على الاجزاء الماهية
فلا زيادة ولا تحقق له بدون جزئه فلا يكون نقصانا قوله قلت حاصله ان الاعمال
تقع جزءا منه اذا وجدت والا فلا فالايمان هو التصديق والاقرار والطاعة
شاملة لجميع الطاعات التي اتى بها المكلف من الفرائض والنوافل كما هو
مذهب الخوارج قال الشارح عن ربط القلب فيكون فعلا اختياريا زائدا على العلم
الذي هو كيفية نفسانية او انفعال فلا شك في صحة التكليف به لا بالافعال الاختيارية
اتفاقا ثم ربط القلب على وجهين احدهما ان يحصل العلم بدون الاختيار ثم يربط القلب عليه وثانيهما ان يحصل العلم وربط القلب كلاهما بالاختيار وهذا اقوى
من الاول ولا يكفي المعرفة لمن شاهد المعجزة فانتقل ذهنه الى صدق مدعي النبوة دفعة فحصل له علم بكون ديدن فتكليفه بالايمان تكليف بتحصيل الحاصل فح
الحق ان التكليف بالايمان تكليف بتحصيله ان لم يكن حاصلا وبعدم مقابلته بالانكار
ان كان حاصلا قال في شرح المواقف التكليف بالشيء بحسب نفسه غير التكليف به بحسب
تحصيله والاول لا يتصور الا في مقابلة الفعل واما جعل التكليف بالايمان تكليفا
بالنظر الموجب له فهو عدول عن ظاهر قولهم معرفة الله واجبة اجماعا وقوله امنوا
بالله والحق ان النظر مقدور ولو بالواسطة ويجب التحصيل والا قد يعتقد نقيضه
عند الغفلة عن النظر الذي هو واسطة التحصيل انتهى ملخصا فعلم منه ان المختار
عنده ان ما كان من مقولة الكيف يصح التكليف به بحسب تحصيله لا بحسب نفسه كما اذا كلف
بتحصيل السواد في الثوب فيحصله بمباشرة اسبابه والتكليف بتحصيل الايمان من
هذا القبيل اذ قولهم معرفة الله واجبة يدل على ان نفس الايمان مكلف به ولذا
قوله امنوا فالاستاد حقيقي لمن قال ان المكلف به هو النظر المستلزم للايمان
لان الاستاد يكون مجازيا والحق ان النظر مقدور ولو يجب تحصيله ولو لم يكن مقدورا

فالاسناد حقيقي خلافا

كما اعتقد نقيضه اصلا واللازم باطل لان من وجه النظر نعتقد نقيضه قال ابو الحيا
فان التكليف تفصيل المقام ان يقال ان المامور به قد يكون اختياريا في نفسه ومقدورا
للعبد وقد يكون اضطراريا ومقدورا له بحسب تحصيله وليس كون الشيء مامورا به
منحصرا في القسم الاول فعلى ما سبق الى بعض الاوهام بل المراد بكون المامور به اختياريا
ان يتمكن العبد من تحصيله كالعلم والنظر والانفعالات والتسخن والتبرد
وكثير من الواجبات من هذا القبيل فان الصلوة اسم للهيئة المخصوصة مع
انها ليست مقدورة للعبد بنفسها بل المقدور تحصيلها بالقيام والقعود
والالفاظ والحروف ومع هذا لا يكون الواجب المقدور والمثاب عليه في الشرع الا
نفس تلك الهيئة واذا علمت اساس العبادات اعني الايمان وجدته وجدته
من هذا القبيل لانه معبر عنه بالتصديق المعبر عنه بكرويدن ودانستن وراست
كوي دانستن المقابل للتكذيب ولا خفاء في انه من مقولة الكيف هذا التحقيق
ما ذكره الشارح في رسالة الايمان قوله واما جعل التكليف واما الجواب
عن المذكور وهو ان الايمان من الكيفيات النفسانية او الانفعالي والمامور به لا
ان يكون اختياريا بما ذكره الامدي من ان التكليف بالايمان تكليف بالنظر لانه سبب
مستلزم له فالامر بالمسبب يجب صرفه الى السبب فالتكليف لا يكون الا بهذا فهو عدول عن الظاهر
واما جعل التكليف بالايمان تكليفا به باعتبار التكليف بالتحصيل حتى كان معنى
قوله امنوا حصلوا الايمان والتصديق لا صدقوا وكونوا مؤمنين فهو وان كان
عدولا لكنه ليس بمثابة ذلك العدول قوله والحق هذا تاييد لجواب الشارح بما ذكره
الامام الرازي قوله عند الغفلة عن النظر يعني فيظهر كون النظر مقدورا
للعبد فيصح التكليف به واما الضروري فبعد تصور طرفيه لا يمكن ان يعتقد
نقيضه قوله وليس بمختار عند الشارح لان التصديق الايماني واللغوي والمنطقي
والمنطقي واحد عنده ولا فرق الا باعتبار المتعلق كذا في شرح المقاصد قال
الشارح الخضوع اي الخشوع وقيل الخضوع في البدن والبصر والصوت

قوله والانقياد اى التسليم لكونه خالقا لكل مستوجبا للعبادة منهم وقبول
جميع ما جاء به النبى عليه السلام من عند الله قوله ويؤيده اشارة الى ان الا
ستدلال بهذه الآية ضعيف اما وجه الاستدلال ان كلمة غير ليست صفة
على معنى فما وجدنا فيها شيئا غير بيت من المسلمين لانه كاذب بل هى استثناء
والمراد بالبيت اهل البيت فيجب ان يقدر المستثنى منه على وجه يصح وهو ان
لا يقال فما وجدنا فيها بيتا من المومنين الا بيتا من المسلمين فقد
استثنى المسلم من المومنين فوجب ان يتحد الايمان بالاسلام كذا فى شرح
المواقف واما وجه الضعف فهو ان الاستثناء يصح اذا كان المسلم اخص
من المؤمن نظير ليس فى البلد من العلماء الا اهل بيت من النحويين واما
وجه التاييد ان الشارع لو وجدنا مومنا الا اهل بيت منه والاستثناء اهل
بيت من اخص منه غير شايع قال العصام يصح ان يكون غير صفة ولا يلزم الحكم
كاذبا بان يقدر فما وجدنا فيها مومنا غير اهل بيت من المسلمين فالاولى
ان يقال ان وجه الاستدلال ان غير صفة مومنا او ما بعده مستثنى وعلى التقديرين
يجب ان يتحد اذ لو تباينا لم يصح فى نفى وجود المومن من غير اهل
بيت ان يقال فما وجدنا مؤمنا غير اهل بيت من المسلمين اذ لم يكن المؤ
من انتهى قوله وبالجملة قال العصام هذا يستلزم تلازم الايمان والاسلام
لا اتحادهما والتلازم وان نفى التغاير عند الاشعرية لا يثبت الاتحاد ولهذا
لامرين لا ينفك احدهما عن الآخر ان كلا منها بالنسبة قوله وبالجملة يقوم
للمدعى وهو اعم من والترادف كما يجيء من الحديث والفرق بينهما ان الترادف
اخص من التساوى بحسب التحقيق قوله كما ذكر فى الكفاية وذكر فيه ايضا ان
الناس على عهد رسول الله عليه السلام على ثلث فرق مؤمن وكافر ومنافق
ليس فيهم رابع والمسلم من اى الفرق كان لا يخلوا اما ان يقول من الكافرين فانه قال
قال من المومنين فقد ترك مذهبه واما قال من المنافقين فيكون الاسلام هو
النفاق

النفاق عنده فينبغى ان لا يقبل غير النفاق لقوله ومن يبتغ غير الاسلام
دينا فلن يقبل منه وكذا يجب ان يكون مرضيا لقوله ورضيت لكم الاسلام دينا
قال الشارح صريح لانه رد قولهم آمنا بانه كذب وهو فى قوة نفيهم عنه
ولهذا استدرك عليهم فامرهم بان يقولوا اسلمنا ولو لم يكن هذا ايضا
صدقا لما صح نهيهم عنه وامرهم بهذا فلا يرد ما قال العصام ان جواب الشبهة
يفيد انه لو قيل قالت الاعراب امنا قل لن تؤمنوا ولكن قولوا امنا لصح اذ
نفى الايمان فى الواقع لا ينفى الامر بالقول لا يستلزم الثبوت لان دلالة الالفاظ
ليست قطعية انتهى قوله يعنى الانقياد الظاهر الاسلام فى الاصل مجرد الانقياد
والخضوع لكن المعتبر فى الشرع هو الانقياد الباطن وذلك لا يتصور بدون التصديق
وقد يستعمل بالنظر الى اصل اللغة فى الانقياد الظاهر وان لم يعتبر فى الشرع فقولهم
كذب محض بخلاف قولهم اسلمنا فان له محل صدق قال العصام والحق ان الآية
ظاهرة فى المغايرة فالاستدلال على المغايرة قوى انتهى وفى الكفاية لم يخبره الله
عن اسلامهم ولكن امرهم بان يقولوا اسلمنا اى استسلمنا فى الظاهر مع الانكار
بقلوبنا فيكون المراد اظهار الاسلام من انفسهم بدون حقيقة الاسلام اذ لو كان
المراد من الآية حقيقة الاسلام لكان ما اتوا به مرضيا ومقبولا عند الله بل يكون من الآيات
انتهى قوله دليل على ان الاسلام اى لا تصديق القلبى كما يشعر به كلام المصنف ولا
الانقياد الباطنى اللازم له كما يفصح عنه كلام المشايخ فلا يستقيم الترادف والعدم
لوجود الايمان بدون الاسلام فى الجملة قوله قلنا قال فى الكفاية وفى بعض الروايات
ان جبرائيل سأله عليه السلام عن شرايع الاسلام فيكون هذه الرواية تفسيرا
للرواية المطلقة والرواية ذكرها ابو عبد الله بن ابى حفص الكبير عن محمد بن الحسن
عن ابى حنيفة عن علقمة عن يحيى بن معمر عن ابن عمر رض حيث قال ان جبرائيل سأله
اى سأل عنه نبينا عليه السلام انتهى قال المولى الخيالى للاحكام اى الشرعية
المتناولة للاعتقادية والعملية والانقياد للاحكام بهذا الوجه لا يوجد بدون

التصديق الذي هو الايمان وكذا العكس فكل من اتصف باحدهما اتصف بالآخر
فالاتحاد بمعنى ان كلا منهما لا يوجد بدون الآخر اعني الاتحاد بحسب الصدق فكل مسلم
مؤمن وكل مؤمن مسلم وهو المراد بقوله الاتحاد في المط وكذا اشار اليه الشارح
بقوله ولا نعني بوحدتهما سوى هذا واما الترادف بينهما فممنوع قوله فتامل وجهه
وجهه ان الاسلام عبارة عن التسليم وهو عام في القلب واللسان والجوارح
وللتصديق محل خاص وهو القلب فمحل التصديق بالقلب والتسليم باللسان والتسليم كذلك
لانه يكون بالقلب وبالجوارح ذكره في الاحياء قوله اي لم نجد في قرية لوط اراد ان
كلمة غير للاستثناء والمستثنى منه احد من المؤمنين والمراد بالبيت اهل البيت
فيكون استثناء المؤمن المسلم من المسلم فيلزم اتحاد الايمان والاسلام قوله
وان قلنا كذلك اي اذا قدرنا احدا من المؤمنين مستثنى منه لكثرة الكفار فيها
واهل بيت مستثنى لكثرة البيوت فيها فلو لم يجعل كذلك يلزم الكذب تعالى عن
ذلك لو قدر هكذا اي وجدنا في قرية لوط بيتا من المؤمنين الا بيتا واحدا
من المسلمين لم يلايم كلمة من البيانية لانها تقتضي كون المبين من جنس المبين
والبيت ليس من جنس المسلمين فقوله لكثرة البيوت والكفار تعليل لحمل كلمة غير
على الاستثناء وجعل المستثنى منه خاصا وقوله لا يلايم تعليل لكون المراد بالبيت
اهل البيت والمجموع تعليل لقوله وان قلنا كذلك ولا يخفى كلا منهما مع
تعليل لكل منهما وان قال لا يلايم لجواز كون كلمة من صلة لمقدر مثل الانبياء
كائنا من المسلمين وزائدة على مذهب الاخفش والكوفيين وجوز الفاضل الجلبي
كونها تبعيضية على التقدير ايضا لكن مع مدخولها بمنزلة المضاف اليه للبيت اي غير
بيت بعض المسلمين ثم قوله لا يتوقف على الاتحاد اي لجواز استثناء الاخص
من الاعم كما في المثال المذكور وقد يستدل آه فلو كان الايمان غير الاسلام لزم
انه لا يقبل مع ان الاجماع على ان الايمان مقبول من طالبيه قوله ليس المراد غير
الاسلام بحسب المفهوم والا فالمعنى ومن يبتغ غير الاسلام ما لا يصدق عليه

الاسلام

الاسلام فلن يقبل منه فح يمكن كون الاسلام اعم من الايمان فالمراد في المثال
ان من سعى فيما لا يصدق عليه العلم الشرعي كهنوساه والكلام من العلم
الشرعي بل من اشرفه قوله اي فيما ارسل المراد من الاخبار الارسالي فلا
يلزم كون الاوامر والنواهي من الاخبار بمعناه وجعل الاوامر والنواهي اخبارا
لاستلزامها له فان الامر بالشيء يتضمن الاخبار بوجوبه وكذا النهي عن الشيء
يتضمن الاخبار بحرمته قوله فينبغي التغاير لان اللازم يغاير الملزوم فعلم انهم
يريدون الاتحاد بحسب الصدق لا الاتحاد بحسب المفهوم قوله والاولى وجه الاولوية
ان جواب الشارح مبني على صرف قوله المسلمين عن معناه الشرعي وفي هذا هو مستعمل
في معناه الشرعي وقد سبق توجيه كلام الشارح قوله في المقدمة الدليل اي في
في مقدمة الدليل اي قوله لان الاسلام هو الانقياد كما ان الاول وهو قوله
فان قيل قالت الاعراب معارضة في المط اي اتحاد الايمان والاسلام لكن
المعلل ما اقام الدليل على المقدمة المذكورة فالظاهر ان هذا منع لتلك المقدمة
بسند قوله عليه السلام الاسلام ان تشهد آه الا انه يقدر الدليل على تلك المقدمة
فيكون السؤال ح معارضة مجازية قوله لا ينفك عن التصديق لامتناع تحقق
المشروط بدون الشرط فلا يرد الاعتراض على المشايخ القائلين بعدم انفكاك
كل من الآخر قوله من الطرفين اي مع ان استلزام الايمان للاسلام غير ثابت
لان التصديق لا يستلزم الاعمال وان ثبت استلزام الاسلام للايمان
هذا على تقدير اشتراط المواطآت قوله عفو لا انه قصد الشارح ان التوجيه
الثاني القدح في المقدمة المذكورة وكلام ذلك الموجه لو تم لدل على صحة الطرق
دون صحة تلك المقدمة واين هذا من ذلك فتامل قال الشارح وانه وجد
من العبد آه قال في الكفاية اذا اتصف بالايمان حقيقة كان مؤمنا على
الثابت فيكون مؤمنا حقا وكما لا يصح انه يقول الحاجي ان شاء الله لا يصح
ان يقول المتصف انا مؤمن ان شاء الله فان الحق الاستثناء فيما يشك في ثبوته

في الحال او في معدوم على خطر الوجود لا في هو بابت في الحال قطعا وكذا
لا كان مؤمنا في ذاته كان في علم الله ايضا مؤمنا لانه تع يعلم كل شيء كما هو في الحال
وان يعلم انه يتغير عن تلك الحال كما انه يعلم الحي حيا وان علم انه يموت بعده وكذا
هو ولي الله في الحال وان تغير حاله بعد ومن كان كافرا عدو لله في الحال وان
تغير حاله بعد وعند الاشعرية وبعض الخوارج لا عبرة للحال بل الحال الموت
حتى من مات مؤمنا تبين انه كان مومنا بالله ووليا له من الاصل وان عبد
الصنم خمسين سنة ومن مات كافرا والعياذ بالله يتبين انه كافر من حين ولد
وان عبد الله واقر بوحدانيته خمسين سنة وقالوا ان ابليس حين كان معلما
للملائكة كان كافرا ويسمى هذه المسئلة مسئلة الموافاة انتهى موقف لا في الآن
والحال وفيه نظر لانه ان كان للشك في الآن والحال بنا على اختلاف المسلمين
في ان العمل هل يدخل في الايمان ام لا لا يلزم كفرا اصلا ذكره العصام وفيه
انه لا يتاتى على مذهب ابي ح لان العمل ليس جزءا من الايمان عنده فلذا ذكر
في الفتاوى ان قائله يكفر ان اول ويؤيده ما روي عن ابي حنيفة رح شاة ليذبح
فمر به مؤمن فقال امؤمن انت قال نعم ان شاء الله قال لا تذبح من شك في
ايمانه ثم مر به رجل آخر فقال امومن انت قال نعم فامره بذبح الشاة فصرف رضي
ظاهر الاستثناء الى الشك ولم يجعل قائله مومنا موقف بل مثل قولك انا
زاهد متق اي في الكلام في درجات البقاء وحصول التزكية لكن يصح الاستثناء
في هذا لا في الايمان لان كلا من الزهد والتقوى هيئة نفسانية لها مراتب
متفاوتة فتلك الهيئة تقوى وتضعف وتزول وتثبت واما الايمان هو
تنوا الى الحصول يحصل لمن هداه الله يثبت دفعة فلا وجه للشك والاستثناء
فاحفظ قال الشارح السعيد قد يشقى آه والتغير يكون على السعادة
دفع لما قيل ان السعادة والشقاوة لو تبدلا لزم تغير صفاته تع من الاسعاد
والاشقاء ويدفع بان الاسعاد هو التكوين المتعلق بالسعادة والتغير في
ايضا

في

210

في التعلق لا في الصفة ثم ان من كان في سابق علمه تعالى انه سعيدا وشقي فانه
لا يتغير ولكن يجوز ان يكتب اسمه في اللوح المحفوظ من الاشقياء او من السعداء
ثم يحول ذكره ابو المعين ثم انه يثبت انه يكتب في بطن امه انه سعيدا ويكتب انه
شقي ولا يكتب انه سعيد وشقي فلذلك ان تريد مطلق السعادة والشقاوة
ويحتمل ان كل سعادة وشقاوة تحصل للعبد من آثار ما كتب عليه في بطن امه
ذكره العصام قال الكستلي ان معنى قوله عليه السلام السعيد من سعد في بطن
امه ان الفائز بالسعادة الحقيقية من علم الله انه يختم له بالسعادة وهو بطن
امه وكذا المخذول بالشقاوة الابدية من علم الله انه يختم له بالشقاوة في ابتدا فطرته
وهذا لا ينافي ما ذكر من تبدل الشقاوة والسعادة انتهى قال العوا الخيالي
من الهوا والشيطان فينبغي ان يتعوذ ذكر هذا الدعاء صباحا ومساء فانه
سبب للنجاة عن هذه الورطة لوعد النبي عليه السلام ذلك والدعاء هذا
اللهم اني اعوذ بك من الشرك بك شيئا وانا اعلم واستغفرك لما لا اعلم انك انت
علام الغيوب ذكره في التاتارخانية وما ذكره هذا البعض من المحققين من
الى الطبع معقول عند العقل لكنه مخالف لما يدعيه القوم من الاجماع اي اتفاق
الاكثرين والا فكثير من السلف ذهبوا الى جواز الاستثناء ذكره في شرح المقاصد
موقف ركنا يحتمل السقوط ولعل الخصم يقول لا نم انه يحتمل السقوط فان يقصد
المشرك اذا مات على الايمان يكون في حكم الثابت في حال الشرك لان هذا
الشرك جعله الشارع في حكم العدم فكان هذا التصديق لم يطرأ عليه ما ينافيه
فلم يحتمل السقوط حكما كما في حال النوم والغفلة فتامل اللهم بحرمة النبي الا
عليه الصلوة والسلام احفظنا عن المعارضات المفسدة لايماننا ويسر لنا
حسن الخاتمة قال الشارح وفي ارسال الرسل بان يقول الله تع بواسطة
او بدونها ارسلتك الى قوم او الى الناس او الى الثقلين او بلغهم عني ونحوه
من الالفاظ وبان خلق فيهم علما ضروريا بانه من الله واورد صيغة الجمع لان مصالح

يق

مع

مطلب ارسال الرسل

الناس متفاوتة بسبب الازمنة ولهذا نسخ الاحكام ففي تعدد الرسل ايضا حكمة وفي
تنكير حكمة اشارة الى ان تعيينه مما لا يسعه قدرة البشر والمتيقن ان افعاله
لا تخلو عن حكمة وفي قوله للناس الى القدر المشترك بين جميع الرسل والا فنبينا
عليه السلام نبي الثقلين قوله يعني ان قضية الحكمة تقتضي اي تستوجبه والاتم
بدونه لكن لما كان رعاية وجه الحكمة في افعاله امرا تفضيليا وشيئا عاديا لا واجبا
عقليا لا يجب عليه موجبه ومقتضاه ايضا اذ لا وجوب عليه تع عند اهل السنة خلافا
للمعتزلة واعترض بانه يحتمل ان يكون في عدم الارسال حكمة خفية واجيب بانا ندعي
الضرورة بان قضية الحكمة تقتضي الارسال البتة قوله كما زعمت السمنية استدل
السمنية بانه لا يمكن للرسل انه يعرف ان من قال ارسلتك هو الله تع اذ لعله من
القاء الجن اذ هم يقولون لا طريق للعلم الا الحس وانكروا حصول العلم من الدليل
بوجوه كثيرة ذكرها في المواقف واستدل البراهمة بان الحكم الذي ياتي به الرسل
ان كان مخالفا لحكم العقل يرده وان كان موافقا فلا حاجة اليه ولعله اراد بالامتناع عدم
الوقوع تعبيرا عن اللازم بالملزوم والا فقوم منهم اعترف بنبوة آدم وقوم منهم
بنبوة ابراهيم ويزعمون ان في العقل مندوحة عن الارسال قوله بعض المتكلمين يريد بهم
الاشاعرة فان افعاله غير معللة بالاغراض ولا يسأل عما يفعل ولا يطلب له اللمية
فالارسال عندهم بمجرد تعلق ارادته به ذلك لا على سبيل الوجوب كما هو راي المعتزلة
ولا على وجه التفضيل على راي علماء ماوراء النهر من ان الارسال واجب عليه في
حكمته وانه لم يكن واجبا بالنظر الى ذاته وقدرته كالرجل الكريم لا ياتي من الافعال
ما فيه لوم وخسة بنفس النتيجة وان كان متمكنا من فعله قوله مما لا طريق آه مبني على راي
علماء ماوراء النهر لا على راي الاشعري لان العقل معزول عن معرفة حسن الاشياء و
قبحها عنده واما علماء ماوراء النهر فهم قائلون بالعقل يعرف حسن بعض وقبحه
على انهما اله والحاكم هو الله تع كالمعتزلة غير انهم بان العقل هو الحاكم وقد بنى
الش كلامه في هذا الكتاب على مذهب علماء ماوراء النهر في كثير من المواضع متابعة

للمص

للمص فليتنبه له ذكره الكستلي وقوله فكان من فضل الله فالاحكام ثابتة والحكمة
من الارسال بيانها واظهارها فيكون رحمة محضة وارادة الخير بالنسبة الى
المصدق والمكذب وان لم ينتفع المكذب بذلك فالنبي في ذلك كمن بين لقوم ارادوا
السفر طريقين احدهما جيدة موصلة الى الحق مع امن وسلامة والاخرى مخوفة
ومهلكة ولا شك انه عطف عليهم وارشدهم ممن اتبعه وصول مقصوده ومن لم
يتبع هلك قال الشارح معجزة ماخوذة من العجز ضد القدرة وحقيقة الاعجاز
اثبات العجز استعير لاظهاره ثم اسند مجازا الى ما هو سبب للعجز وجعل اسما له والتاء
للنقل من الوصفية الى الاسمية وقيل للمبالغة كذا في شرح المقاصد وقال العصام الا
ظهار ان التاء للتانيث لان المعجزة آية النبوة وعلامة او بينة وعرفها بعضهم بانه
التعريف قصد الى تعريف يتضمن شروط الاعجاز وسبعة امور الاول انه يكون فعل الله تع
او ما يقوم مقامه من الترك والاول كالنبع الماء من الاصابع والثاني كعدم احراق
النار وكما اذا قال المدعي معجزتي ان اضع يدي على راسي ولا تقدر انت على ذلك فوضع
فلا يقدر المعارض ومن اقتصر على الفعل جعل المعجزة ههنا كون النار بردا و
سلاما وبقاء الجسم على ما كان عليه فقوله امر يتناول الفعل والترك فيفهم منه
البين تع لان كل ما يظهر ويحدث من اجزاء العالم فمحدثه هو الله تع كما سبق في صدر
الكتاب ويفهم ايضا من قوله يظهر على يد من آه انه ليس فعل المدعي بل فعل الله وانما
اشترط ذلك ليدل على انه تصديق للنبي منه تع والثاني ان يكون امرا خارقا للعادة
اذ لا اعجاز دونه وقد دل عليه بقوله بخلاف العادة والثالث ان يكون ظهوره على
يد من ادعى النبوة ليعلم انه تصديق له وقد صرح به والرابع ان يكون مقرونا بالدعوى
اذ لا شهادة قبل الدعوى والتاخر عنه مطلقا ولا آية الكذب واما التاخر بزمان يسير
فهو في حكم العدم واما التقدم عليه ولو بلحظة فغير جائز دل على هذا عند تحدي المنكرين
والخامس ان يكون موافقا للدعوى اذ المخالف لا يعد تصديقا كما قال معجزتي خلق
البحر ثم نتق الجبل العدم تنزله منزلة تصديق الله اياه والسادس انه لا يكون مكذبا له كما قال

قال معجزي نطق هذا الجماد فنطق بتكذيبه فانه ادل على كذبه من صدقه لانه لا اختيار له
واما نطق من له اختيار كانطاق الانسان الاخرس ونطقه بانك لست رسول الله
فلا يخرج عن المعجزة لانه لم يجعل شاهده الانطاق الاخرس وبعد الانطاق فهو قادر على ان
ينطق بما يشاء لجلالة الاختيار له وقد دل على هذين الشرطين لفظ التحدي لانه طلب
المعارضة فما جعله شاهد الدعوى ولا شهادة دونها كما عرفت والرابع ان يتعذر
معارضته كما يفصح عنه قوله على وجه يعجز المنكرين فان ذلك حقيقة الاعجاز وزاد بعضهم
قيد الآخر وهو ان يكون في زمان التكليف لان ما يقع في الآخرة من الخوارق ليس بمعجزة
ولا ان ما يظهر عند ظهور اشراط الساعة وانتهاء التكاليف لا يشهد بصدق الاعول
لكونه في زمان تنقضي العادات وتغير الرسوم **قوله** بطريق جري العادة فيه انه
يلزم ان يكون جميع العلوم المنسوبة الى الاسباب الثلثة عادية بل هذه العادة هي
الخاصة لحصول العلم بصدق النبوة عند مشاهدة المعجزة **قوله** ولا يقدح آه لان
حصول العلم ليس بطريق النظر فلا حاجة نفي الاحتمالات **قال ابو الحسن الحيالي** ترجح
جانب الوقوع ظاهره انه لا يحصل الى حد الوجوب مع ان الشريف قدس سره صرح
بان الاولوية التي لا تنتهي الى حد الوجوب لا تكتفي وجود الشي فالاولى ان يقال ان
قضية الحكمة تقتضيه ان توجبه لكن رعاية الحكمة ليست بواجبة عليه بل هي امر عادي
فلا يجب عليه ما هو مقتضى الحكمة وموجبه كما مر قال في شرح المقاصد والحق ان تعليل
بعض الافعال بالحكم والمصالح ظاهر كما كايجاب الحدود والكفارات وتحريم المسكرات
ونحو ذلك والنصوص ايضا شاهدة بذلك كقوله وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون
قوله يرد عليه وفيه ان وجود الحكمة في ارسال الرسل امر ضروري من الامور الضرورية
العادية المشاهدة فيما بين الناس وكذا عدم احتمال الحكمة الخفية في الترك بديهي ايضا
ببداهة ثبوت ضده ذلك ذكره الكلام **قوله** عن هذا التوجيه لعل وجه استغنا وكلام المص
هو انه يكفي ان يقال ان في ارسال الرسل حكمة ومنفعة مرتبة عليه لان الله هو الجواد
الكريم والحكيم العليم بخواتم الامور لا يصدر منه الا ما فيه حكمة ومصلحة بدون تعليله

بالحكمة

بالحكمة الموجبة له او المرجحة له وحمل كلام الشارح على هذا التوجيه خلاف الظاهر من
كلام المص فتدبر **قوله** لا يناسب لان سوقه يقتضي ان كون ارسال الرسل رحمة انما هو
باعتبار ربط امر الدنيا والدين لا باعتبار انهم امنوا عن الخسف والمسخ فلذا قال
الشارح فكان من فضل الله ورحمته ارسال الرسل انبياء **قوله** في صدر الكتاب اشارة
الى جواب آخر وهو ان الله لا يخلق الخارق بحيث يعجز عن الاتيان بمثله على يد الكاذب
بحكم العادة فلا نقض بالضروريات المختصة قال في صدر الكتاب في بيان حال خبر
الرسول الثابت رسالته بالمعجزة ان الامكان الذاتي بمعنى التجويز العقلي لا ينافي
حصول العلم القطعي وذلك لان معنى الاحتمال النقيض في صورة الممكن بالامكان
الذاتي هو انا لو فرضنا وقوع النقيض لم يلزم منه محال ومعنى احتمال النقيض
في صورة العلم هو ان يكون متعلق العلم محتملا لان يحكم العالم به حكما متعلقا
بنقيضه والاحتمال الاول لا يستلزم الاحتمال الثاني كما في صورة العلوم القطعية
العادية **قال الشارح** قد امر ونهي اي بقوله اسكن انت وزوجك الجنة وكلا منها
رغدا حيث شئتما ولا تقربا هذه الشجرة فتكونا من الظالمين وهذا الوجه لا يدل
على نبوته قبل خروجه من الجنة والاكثرون على خلافه لانه لم يكن ثمة امة والارسال الى
الواحد كحوا مثلا غير معهود ولذا قال في تعريف النبي من قال له ارسلتك الى الناس
او الى قوم كذا ولا **قوله** ثم اجتباه بكلمة ثم يفيد ان اجتباءه بالنبوة كان بعد ما
صدر منه ما صدر فيكون بعد خروجه وقد اعترض بان الوحي لا يستلزم النبوة لقوله
واوحينا الى ام موسى ان ارضعيه وجوابه آخران المفهوم من الكتاب في حق آدم هو
استماع الكلام المنظوم في اليقظة حيث قال واذ قلنا يا آدم اسكن الاية وهو ان المسمى
بالوحي الظاهر والوحي المتلو ولم يثبت ذلك لغير النبي بل انما جعل من خواص
واما الق المعنى في الروع في اليقظة او سماع الكلام في المنام ويقال له الوحي والالهام
والايحاء لغة وهو المراد بما ورد في حق ام موسى على ما صرح في كتب التفسير فغير مختص به
قطعا ويجوز كون الوحي اليه لا كمال نفسه وان يكون حواء امة له وما ذكر في تفسير النبي

يجوز ان يكون مبنيا على الغالب وان يكون باعتبار انه ثبت في علم الله انه سيخرج من الجنة
ويبلغ ما اوحى اليه الى غيره من اولاده فلا يرد ان الجنة ليست دار التكليف قوله واما
نبوة محمد استدل عليه بوجوه ثلثة حاصل الاول التمسك بدلالة المعجزة فهو برهان
انى لان اظهار خوارق العادة معلول النبوة وفرعها وحاصل الثاني البصائر
الاستدلال بحوزه اصناف الكمالات العلمية والعملية بحصول كل واحد منها لو سلم
لغير النبي فلا شبهة في امتناع اجتماعها فيمن هو مفتر كذاب بل في غير النبي
مطلقا وحاصل الثالث انهم انا فتشنا عن حقيقة النبوة فوجدناها حاصلة فيه
عليه السلام فحكمنا بنبوته قال الامام الرازي هذا البرهان لمي نقله الشريف قدس سره
في شرح المواقف عنه في المطالب العالية واما الدليل الذي في ركب من الكم والان ذكره
العصام فتامل واعلم انه يستفاد من هذه الادلة ان نبينا عليه السلام مبعوث
الى الثقلين لا الى العرب خاصة على ما زعم بعض اليهود والنصارى زعما منهم ان
الاحتياج الى النبي انما كان للعرب خاصة دون اهل الكتابين ورد بما مر من احتياج
الكل من يجدد امر الشريعة بل احتياج اليهود والنصارى اكثر لاختلال دينهم با
لتحريفات وانواع الضلالات مع ادعائهم انه من عند الله والدليل على عموم بعثته
قوله وما ارسلناك الا كافة للناس وقوله قل اوحي الي انه استمع نفر من الجن والا
نس وانه ادعى عليه السلام عموم دعوته بحيث لا يحتمل التاويل واظهر المعجزة
على وفقه والدليل على انه اخر الانبياء قوله ولكن رسول الله وخاتم النبيين ليظهره
على الدين كله ومن انكر رسالته او عمومها انما انكر بغيا وعنادا منهم من غير تمسك
بشبهة ودعوى اليهود بان شريعتهم مؤبدة ما دامت السموات وبان السبت
يعظم ابدا افتراء على موسى عليه السلام ودعوى تواتره مكابرة ولو صح لما ظهرت
المعجزات على عيسى ومحمد ولا ظهروه في زمانهما احتجاجا عليهما ولو اظهروه
لاشتهر لتوافر الدواعي قوله نزول عيسى قال عليه السلام والذي نفسي بيده ليوشك
ان ينزل فيكم ابن مريم حكما عدلا فيكسر الصليب ويقتل الخنزير وقال ينزل ابن مريم

الاحتياج

عند

عند المنارة البيضاء شرقي دمشق فيطلب الدجال حتى يدركه بباب لد
قوله ونصب الاحكام وما روي انه يضع عن الكفار ولا يقبل منهم الا الاسلام
فلا ينافي المتابعة لان ذلك بيان انتهاء حكم الجزية لما دل عليه الاحاديث من انه ينسخ
حكم الجزية وقت نزول عيسى ولم يبق الا الاسلام او السيف فهو من شريعتنا قيل
انما رفع لان المال يكثر حتى لا يقبله احد وذلك لتمام البركات والخيرات وقلة
الرغبات في الاموال لقرب الساعة وتتابع العلامات وهذا مراد من قال انه من
قبيل انتهاء الحكم لانتهاء علته يصلح بالناس لانه وان كان من اتباع النبي عليه السلام لكنه
منعزل عن النبوة وغاية علو الامة التشبه بانبياء بني اسرائيل قال الشارح والاولى
ان لا يقتصر على عدد اي بحيث لا يحتمل غيره وليس معناه ان لا يقتصر بل يردد بين
العددين الواردين في الروايتين ولكن الاية مخالف للحديث مبحوث فيه اذ التعيين
لا ينافي عدم القصة على التفصيل لكن المص اشار الى هذا بقوله الاولى وكذا ان
العدد لا يدل على الحصر مفهوما ينفي الزيادة ففي ذكر عدد اقل لا يلزم المحذور بل يبقى
الكلام في ذكر عدد اكثر وما ذكره الش من ان العدد اسم خاص غير مسلم عند الحنفية
وكذا تمسك المص في بيان المسئلة بالاية الكريمة قوله على جميع الشرائط اي شرائط الراوي
وهي العقل والضبط والعدالة والاسلام قوله ناصحين وفي شرح المقاصد من شروط
النبوة المذكورة وكمال العقل والذكاء والفطنة وقوة الرأي وههنا وصف المص
الانبياء باربعة اوصاف وجعل الشارح الاثنين معنى النبوة والرسالة والا
خرين من مقتضاتهما والظاهر ان الاربعة من مقتضياتهما اذ النبوة هي البعث
للتبليغ لا نفس التبليغ ايضا لئلا يبطل فائدة وفيه نظر لانه يكفي فائدة ان
ينال النبي ثواب النبوة بان يكون بعيدا من قوم بعث اليهم فينقطع مسافة فيها مشاق
كثيرة للتبليغ ويموت قبل الوصول اليهم وكان وصفهم بالتبليغ ردا لما
ذكره الشيعة انه يجوز ان يخفي النبي دعوته تقية قوله وفي هذا اشارة الى ان
الصدق والنصيحة الا ان يقال انه لو لم يكن العصمة عن الكذب لم يبق الوثوق

بتبليغهم فلم يبق منهم حكم اصلا فلم يكن للبعث فائدة وكونهم ناصحين اي مشفقين
على خلق الله في الدين حث على انفسهم يقتضي عصمتهم عن الذنب ففيه اشارة الى
عصمتهم عن الذنوب واستغناء عن ذكر الصدق الا انه ذكره وقدمه لاهتمام به لانه ملاك
النبوة ومقتضى التاييد بالمعجزة فالاولى ان يقول وفي هذا اشارة الى ان الانبياء
معصومون عن الذنب خصوصا عن الكذب فيما يتعلق اه ذكره العصام ثم قوله اما
عمدا فبالاجماع عدم تعمدهم الكذب مقيد بدعوى الرسالة والتبليغ من الله كما في الموا
قف فيجوز صدور الكذب عنهم سهوا في الامور التبليغية بناء على انه لا دلالة للمعجزة
على عصمتهم عن ذلك على ما هو راي القاضي ابي بكر واما الكذب فيما عداها فالحق
انه من عداد سائر الذنوب على التفصيل الاتي قوله معصومون عن الكفر قبل الوحي
وبعده عمدا او سهوا لم يسمع خلاف صريح في ذلك غير ان بعض الخوارج جوزوا صدور
الذنوب مع قولهم بان كل ذنب كفر قوله بدليل السمع اي الاجماع هذا عند المحققين
من الاشاعرة والمعتزلة على انه يمتنع عقلا لانه يؤدي الى النفرة فلا تكون البعثة لطفا
بل خذلانا وما قيل ان الصدور لا يستلزم الظهور ولا فساد الا فيه مردود بان جواز
الصدور يستلزم جواز الظهور بالضرورة العادية وملزوم الفساد فاسد قوله وهذا
كله اي من قوله وكذا عن تعمد الكبائر الى هنا فلا يرد انه لا يلائم قوله معصومون عن الكفر
قبل الوحي وبعده قوله والحق منع ما يوجب النفرة سواء كان ذلك معصية لهم كا
الفجور مثلا او لا كعهر الامهات فانه لا ذنب لان في زنا امه لكن الطبع ينفر
عن اتباع اولاد الزنى خصوصا في امر الدنيا قوله تقية فيه انه يجوز دفع خوف
الهلاك باعلام من الله كما قال في حق نبينا عليه السلام ويعصمك من الناس
الا ان يقال ان العصمة غير لازمة فكيف اعلامها الا يرى ان الكفار قتلوا
فريقا من الانبياء ولم يسمع من احد منهم اظهار الكفر قوله بطريق الاحاد سواء
كان مشهورا او لا مردود لان نسبة الخطاء الى الرواة اهون من نسبته الى الانبياء
قوله ان امكن اي ان كان له محمل آخر لا يلزم منه نسبة الذنب الى الانبياء يحمل

عليه وان كان خلاف الظاهر جمعا بين الادلة والا فيحمل على ترك الاولى او كونه قبل البعثة
او على الصغيرة سهوا او عمدا مثل قوله ووضعنا عنك وزرك فنقول لا نسلم ان الوزر
ههنا بمعنى الذنب بل بمعنى الثقل اذ قد يستعمل بمعنى الثقل فالمراد ما يعتناه من
الغم الشديد لاصرار قومه على التكذيب والاشراك ولو سلم فالمراد ما فعله من ترك
الاولى وتسميته وزرا استعظاما له منه عليه السلام لان حسنات الابرار سيئات المقربين او
المراد الصغيرة او ما كان منه قبل النبوة فعلى الاول قد صرفت الاية عن ظاهرها بخلاف
الوجوه الاخر وعليه فقس نظايرها قال في شرح المقاصد لو صدر عنهم الذنب لزم امور
كلها منتفية الاول منها حرمة اتباعهم لكنها واجب بالاجماع ولقوله قل ان كنتم تحبون
الله فاتبعوني والثاني رد شهادتهم لقوله اذا جاءكم فاسق بنبإ فتبينوا والثالث
وجوب منعهم وزجرهم لعموم ادلة الامر بالمعروف والنهي عن المنكر لكنه منتف لاستلزامه
ايذاءهم المحرم بالاجماع ولقوله والذين يؤذون الله ورسوله الاية والرابع استحقاقهم
والذم لعموم المواعد والخامس كونهم غير مخلصين لان المذنب قد اغواه الشيطان
دون المخلص لقوله حكاية لاغوينهم اجمعين الا عبادك منهم المخلصين واللازم
منتف بالاجماع لانهم من عبادي المخلصين كما دل عليه القرآن والسادس كونهم من
حزب الشيطان واللازم قطعي البطلان ثم قال وفي دلالة هذه الوجوه على نفي الكبيرة
سهوا والصغيرة عمدا محل نظر لان وجوب الاتباع انما هو فيما يتعلق بتبليغ
الاحكام ورد الشهادة انما يليق بكبيرة وكذا لزوم الزجر او اصرار على صغيرة من غير
انابة وتوبة ومع ذلك لا استحقاق بالعذاب والذم ولا يلزم كونهم ممن اغواهم
الشيطان ولا من حزبه ثم ما نقله الحشوية من اقاصيص الانبياء وما يشهد به
به كتاب من نسبة الذنب اليهم ومعه من توبتهم او استغفارهم فالجواب عنه اما
اجمالا فهو ان ما نقل آحادا مردود وما نقل متواترا محمول على السهو او ترك الاولى
او كونه قبل النبوة او غير ذلك من التاويلات واما تفصيلا ففي حق آدم انه عصى
وغوى وازله الشيطان واعترف بظلم نفسه ثم تاب اليه والجواب انه قبل البعثة

او كان عن نسيان لقوله فنسي ولم نجد له عزما او كان ذلك حيث ظن ان النهي لشجرة
بعينها وقد قرب فردا آخر من جنسها وفي حق نوح انه ليس من اهلك تكذيب
لما في قوله ان ابني من اهلي والجواب انه تنبيه على ان المراد بالاهل في الوعد
هو اهل الصلاح او انه ليس من اهل دينك وانه اضفته الى نفسك لاصلاته
بانبائك وفي حق ابراهيم انه كذب في قوله هذا ربي وبل فعله كبيرهم واني سقيم و
الجواب ان الاول على الفرض والتقدير او على الاستفهام او انه كان في مقام الاستدلال
وذلك قبل البعثة والثاني على التعريض والاستهزاء والثالث على التهم والحزن
او على الحمى وفي حق يوسف واخوته وابيه يعقوب ورد ولقد همت به وهم بها وجعل
السقاية في رحل اخيه والرضاء بسجود ابيه واخوته واني فعل الاخوة بيوسف
وما فاقوا من الكذب وان يعقوب صدر منه الحزن والبكاء والافراط في المحبة والجواب
بالهم الميلان المذكور في الطبيعة البشرية لا الهم بالمعصية او هو قبل البعثة و
جعل السقاية في رحل اخيه كان باذنه بل باذن الله ونسبة السرقة الى الاخوة تورية عن
فعلهم بيوسف يجري مجرى السرقة او هو قول المؤذن والسجدة عندهم تحية كالمصافحة
او السجدة هي الانحناء لا وضع الجبهة وما صدر من الاخوة وهو قبل البعثة وما صدر من
يعقوب ليس بمعصية لانه ميل النفس الى الصبي الذي يلوح عليه آثار الخير والصلاح وكذا لا
اثم في بث الشكوى الى الله والبكاء كان من خوف ان يموت يوسف على غير دين الاسلام
وفي حق موسى انه قتل القبطي واذن للسحرة في اظهار السحر بقوله القوا ما انتم
ملقون والقى الالواح واخذ برأس هارون وجره والجواب ان القتل كان خطاء
وقبل البعثة والاذن لابطاله لا لرضائه به بل لاظهار معجزته والقى الالواح كان دهشة
وتحيرا لشدة غضبه والاخذ برأس هرون ليس للايذاء بل لتفحص حقيقة الحال وفي
حق خضر عليه السلام لقد جئت شيئا نكرا والجواب ان فعله الخضر كان باذن الله تع
وفي حق داوود انه اخذ زوجة اوريا والجواب انه خطب امرأة كان يخطبها اوريا او
سأل ان ينزل عنها وكان ذلك في عهده ولكنه ذلة منه لاستغنائه بتسع وتسعين نعجة والطه

والخصمان

والخصمان كانا ملكين ارسلهما الله فلما تنبه استغفر ربه وخر راكعا واناب وسياق
الاية يدل على كرامته عند الله الا انه بالغ في التضرع والبكاء والاستغفار استعظاما
للزلة وفي حق سليمن انه اشتغل باستعراض الصافنات الجياد حتى غفل عن صلوة
العصر ثم استردها فعقرها والجواب ان ذلك على سبيل السهو والنسيان وعقر الجياد
لاظهار الندم وقصد التقرب الى الله والتصدق على الفقراء ومن المفسرين من قال المراد
جعله للجهاد وضمير توارت للجياد لا للشمس وانما طفق مسحا بالسوق والاعناق
تشريفا لها وامتحانا واظهارا للاصلاح آلة الجهاد بنفسه وفي حقه ايضا انه ولد له
ولد وكان يغذوه في السحابة خوفا من ان يقتله الشيطان فالقي على كرسيه ميتا
فتنبه لخطائه في ترك التوكل فاستغفر وتاب كما قال ولقد فتنا سليمان الاية والجواب
انه لا بأس به وغايته ترك الاولى اذ ليس في التحفظ ومباشرة الاسباب ترك التوكل على
ما قال عليه السلام اعقلها وتوكل وكذا ما روى انه قال لاطوفن الليلة على سبعين
امرأة كل واحدة تأتي بفارس مجاهدا في سبيل الله ولم يقل ان شاء الله فلم تحمل الا امرأة
جاءت بشق ولد له عين واحدة ورجل واحدة فالقته القابلة على كرسيه وما ينسب به قوله
تع هب لي ملكا لا ينبغي لاحد من بعدي من الحسد والجواب ان ذلك لم يكن حسدا بل ليكون له
معجزة فانهم يفتخرون بالمال والجاه وهو كان ناشئا في بيت الملك والنبوة وارثا
لهما او اظهار الامكان طاعة مع هذا الملك العظيم وفي حق يونس قوله تع وذا النون
اذ ذهب مغاضبا فظن ان لن نقدر عليه والجواب ان المغاضبة على الكافرين لا
على الله ومعنى لن نقدر لن نضيق عليه كقوله وقدر عليه رزقه فلا يوجب شكا في القدرة
ومعنى الظلم في قوله اني كنت من الظالمين ترك الافضل وهو الصبر وهو معنى
قوله ولا تكن كصاحب الحوت اي في ترك الصبر على معاناة الكفار وفي حق
عليه السلام استغفر لذنبك ولقد تاب الله على النبي ليغفر لك الله ما تقدم من
من ذنبك وما تأخر والجواب انه محمول على ما فرط منه من الزلة وترك الافضل
قوله ووجدك ضالا فهدى معناه فقدان الشرائع والاحكام او انه ضل في بعض

شعاب مكة فرده ابو جهل الى عبد المطلب ووضعنا عنك وزرك ما كان يثقل عليه
من فرطاته قبل النبوة او من جهله بالاحكام وقوله عفى الله عنك لم اذنت لهم تلطف
فى الخطاب وعتاب على ترك الافضل وكذا قوله وما كان للنبى ان يكون له اسرى الى
ولولا كتاب من الله سبق لمسكم فيما اخذتم فيه عذاب عظيم عتاب على ترك
الافضل وهو ان لا يختار ولا يرضى باختيار الصحابة الفداء وكذا الكلام فى قوله
لم تحرم ما احل الله لك وقوله عبس وتولى واما قوله يا ايها النبى اتق الله ولا تطرد
الذين يدعون ربهم لئن اشركت ليحبطن عملك فالجواب ان الامر بالشئ لا تقتضى
سابقة فعل ولا الشرط وقوع مضمونه وبالجملة فمسئلة جواز الصغيرة على الانبياء
فى معرض الاجتهاد ولا قاطع فيه نفيا ولا اثباتا قال المولى الخيالى على انه قد امر ونهى
اما الاول فهو قوله اسكن انت الاية واما النهى آه قوله ولا منة له هناك يكون نبيا
مبعوثا لتبليغ الاحكام كذا فى المواقف وفى المقاصد انه كان قبل البعثة كيف ولم يكن له
فى الجنة امة انتهى قوله نعم يرد كلام على السند الاخص ثم قوله اسكن غير مقصود على
نفس آدم فدل على انه للتبليغ الى حوا وقول العصام ان الجنة ليست بدار تكليف ليس
بالنسبة اليهما قوله وامر آدم كذلك فان زوجة آدم تشاركه فى المامورية والمنهى عنه
واما الوحى الى موسى فقال البيضاوى هو بالالهام او فى المنام او على لسان نبى فى
وقتهما او ملك لا على وجه النبوة واما الوحى الى ام عيسى فيجوز كون الامر من الله اذا
كان القائل عيسى واما اذا كان جبرئيل فيجوز كونه من قبل نفسه ثم هذا الجواب من المحشى
انما يكون مقبولا اذا لم يجعل قوله لانه قد امرت ام موسى سندا للمنع بل معارضة واما اذا
جعل سندا للمنع بان يقال لا نم ان الامر بلا واسطة يستلزم النبوة لم لا يجوز ان يكون
امر آدم كامر ام موسى فلا يفيد هذا الجواب قوله على التعيين اشارة الى قوله اظهر
كلام الله قوله والاجمال اشارة الى قوله نقل عنه من الامور الخارقة وقوله ومبنى الا
ستدلال وهو ما تواتر من احواله وقوله ومبنى الاستدلال الثالث وهو قوله
انه ادعى ذلك الامر العظيم آه وقوله على ذلك الوجه ايضا اى على وجه لا يتصور فى غير

حسن النبى قوله وما روى معارضة على المعارضة لان قوله فانه قبل قد ورد آه
معارضة على كونه خاتم الانبياء وهذا المروى معارضة على المعارضة ويجوز كون
كل منهما نقضا اجماليا قوله مؤلفة القلوب وهم قوم من المشركين كان
يعطيهم شيئا ليتالفهم حين كان بالمسلمين ضعف وبالمشركين قوة فلما اعز
الله الاسلام وكثر اهله سقط ذلك فى زمن ابى بكر كذا فى التاتارخانية وقيل
فسخ باجماع الصحابة وباجتهادهم على ما فى شرح التاويلات وقيل هم
قوم قد اسلموا ونيتهم ضعيفة فيه فيتالف قلوبهم بالاعطاء وسموا به
لا قد الف قلوبهم على الاسلام باعطاء الاموال فهذا من قبيل انتهاء الحكم
لانتهاء علته فسقط حصتهم عن مصارف الزكوة فالمصارف سبعة وقد كانت
ثمانية قال المولى الخيالى مثل العقل وهو نور فى الباطن يدرك به حقايق المعلومات
ويعتبر كماله وهو مقدر بالبلوغ فلا يقبل خبر الصبى والمعتوه واما الضبط فهو
سماع الكلام كما يحق سماعه ثم فهم معناه ثم حفظه ببذل المجهود ثم الثبات
عليه بمحافظة حدوده ومراقبته بمذاكرته على اساءة الظن بنفسه الى حين ادائه
فلا يقبل من اشتهرت غفلته او مساهلته بعدم الاهتمام بشان الحديث
واما العدالة فهى الاستقامة فى الدين ويعتبر كمالها وهو ان يكون المرء منزجرا
عن المحظورات دينه بان لم يرتكب كبيرة ولم يصر على صغيرة فلا يقبل رواية
الفاسق ولا المستور واما الاسلام فهو قبول الدين الحق والتصديق بما جاء به محمد
عليه السلام ويعتبر كماله بان يصف الله كما هو على الاجمال وان لم يقدر على التفصيل
فلا يقبل رواية الكافر والمبتدع لانه يتعمد الكذب للتعصب واما عدم الطعن
فهو ان لا يكون الراوى مجروحا فى روايته فلا يقبل رواية المطعون والطعن اما
من الراوى بانه عمل بخلافه او من غيره فان من الصحابة فيكون جرحا ان
كان لا يحتمل الخفاء والا فلا وان كان من ائمة الحديث فانه كان مجملا بان يقول
غير ثابت او منكرا او مجروحا لا يكون جرحا وان كان مفسرا فان كان بما هو جرح

شرعا متفق عليه والطاعن من اهل النصيحة لا من اهل العداوة والعصبية يكون
جرحا وما ليس بطعن شرعا مثل ركض الخيل والمزاح وتحمل الحديث في الصغر
ومثل الارسال والاستكثار من الفقه وامثال ذلك فلا يكون جرحا كذا في كتب
الاصول قوله اذ لو جاز اي جوازا وقوعيا لا جوازا عقليا اذ الجواز العقلي
لا ينافي الدلالة العادية قوله وقال القاضي والمعتمد انه لا يجوز الكذب عنهم
في الاحكام التبليغية عمدا او سهوا اليه ذهب الاستاد ابو اسحاق وكثير من ائمة الاعلام
علام قوله والكلام في الصدور فلا يكون الدليل مطابقا للمقصود واجيب بان
صدور الكبيرة يورث ظلمة القلب فيؤدي الى النفرة سواء ظهر او لم يظهر كملة
الحديث وقد مر جواب آخر قوله وفيه بحث اي في كلا وجهي الرد لا في الثاني فقط
وقوله باعلام من الله لقوله لاتخف انني معكما وقوله والله يعصمك من الناس
وفيه اي الكفار قتلوا بعض الانبياء فلا يجب العصمة قوله صرف النسبة الى غيرهم
وهو الفرد الكامل من صرف الظ فان الحمل على ترك الاولى ايضا صرف عن الظا
فلا يحسن المقابلة بينهما لما فيه من جعل القسم قسيما قوله وفيه توجيه آخر اي بان
يكون المراد بصرف الظ ما عدا ترك الاولى ونحوه بحمل العام على ما عدا الخاص
بقرينة المقابلة وفيه ان مراد الشارح سلب الذنب عن الانبياء سواء انسب الى
غيرهم او لم ينسب الى احد اصلا فتدبر قال الشارح وافضل الانبياء هذا
مبني على ان النبي مرادف للرسول فهو افضل من الاكثرون الى انه افضل منه
وذهب آخرون من العكس ومال آخرون الى التوقف ومال البعض الى التساوي
والظ الاول لانهم كالكواكب بالنسبة الى الشمس ولا نور لمجموع الكواكب عند
الشمس ذكره ابو البقاء الحلبي قوله كنتم خير امة اضاف الخير الى الامة فيكون
خيريتهم من حيث انهم امة اي ذو ملة ودين اذ الملة والدين واحد والفرق
اعتباري او اهل امة اي خير اهل دين كما قال الاخفش فلا يرد ما ذكره
المحشي ومنهم من قال دلت الاية على ان امة خير الامم فيكون عليه السلام

خير الانبياء لان فضل النبي لفضل امته فتامل ولعل وجهه ان من امته من آمن
بالغيب وقد قال عليه السلام فيهم طوبى لهم سبع مرات وقد قال عليه السلام لمن
امن بالمشاهدة طوبى لكم مرة ولان امته عليه السلام آمنوا واطاعوا مدة اعمارهم
مع عدم خوفهم من الخسف والمسخ بخلاف الامم السابقة كما ورد ان اسرائيل عبد
خمس مائة سنة وعبد واحد من هذه الامة ستين سنة ومع هذا رجح عبادته في الوزن
على عبادة الاسرائيلي لمزيد خلوصه وآمنه من الخسف والمسخ فتامل وقال كنتم امة
وسطا ولانه مبعوث الى الثقلين وشريعته ناسخة لجميع الاديان وشهادته قائمة في
القيامة على كافة البشر وله مقام محمود يغبطه الاولون والآخرون وفي قوله ورفع
بعضهم درجات اشارة الى انه افضل والاحاديث الصحاح في هذا المعنى كثيرة
حتى قال عليه السلام انا اكرم الاولين والآخرين على الله ولا فخر ثم اختلفوا في
الافضل بعده فقيل آدم لكونه ابا البشر وقيل نوح لطول عبادته وقيل ابراهيم
لزيادة توكله وقيل موسى لكونه كليم الله وقيل عيسى لكونه روح الله وصفيه وقد
فضله النصارى على الكل ودليل مع جوابه مذكور في شرح المقاصد والتحرير
من حبر البعير بتر فهو كقوله تع يسبحون الليل والنهار لا يفترون ولا شك في
ان مثل هذه العمومات يفيد الظن وانه يفيد اليقين قوله الا ابليس فقد كفر انا
ابليس قال في المقاصد تمسك النافون لعصمة الملائكة بان ابليس مع كونه
من الملائكة بدليل امر الملائكة بالسجود ولا عوتب بقوله ما منعك ان لا تسجد اذ امرتك
وبدليل صحة استثنائه منهم في قوله فسجدوا الا ابليس ورد بالمنع بل كان من الجن
بل كان من الجن ففسق عن امر ربه لا يقال معنى قوله كان من الجن صار او كان من طائفة
من الملائكة المسمات بالجن شانهم الاستكبار لانا نقول هذا مع كونه كلاما على
السند خلاف الظ والسند لو ايضا بان قولهم في جواب اني جاعل في الارض
قالوا اتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء ونحن نسبح بحمدك ونقدس
لك اعتياب للخليفة واستبعاد لفعل الله بحيث يشبه صورة الاستكبار

وتركيبه لا لتفهيم والجواب ان الاغتياب انما يكون اذا اريد اظهار منقصة
الغير وان التزكية انما يكون اذا اريد منقبة النفس ولا يتصور ذلك بالنسبة
الى علام الغيوب بل الغرض التعجب والاستفسار عن حكمته في استخلاف
من يتصف بما لا يليق بذلك مع وجود الاولى واما علمهم ذلك باعلام من
الله او من اللوح او مقايسة بين الجن والانس لمشاركتهما في الشهوة والغضب
والغضب المفضيين الى الفساد وسفك الدماء قال الشارح واما هاروت
وماروت اي تمسك به الطاعنون لعصمتهم يعني انهما ملكان ببابل يعذبان
لارتكابهما السحر وحاصل الجواب منع ارتكابهما العمل بالسحر واعتقاد تأثيره
بل انزل الله عليهما السحر ابتلاء للناس فمن تعلمه وعمل به فكافر ومن
تجنبه او تعلمه ليتوقاه فمؤمن واليهود هم الذين يعتقدون ان الواحد من الملك
قدير تكب الكبيرة فيعاقبه الله بالمسخ والحكاية المشهورة المذكورة في التفاسير
مما زعمته اليهود قوله انزلها على الانبياء مبني على ان النبي مرادف للرسول ولم
عدد الكتب مع انه ورد ان عددها مائة واربع اشارة الى انها لم تثبت بدليل
قطعي على ان المرسلين ثلثمائة وثلثة عشر والرسول من له كتاب وشريعة والعدد
المذكور لا يلائم عدد الكتب فالاولى ان لا يعين عدد الكتب حتى لا يلزم
خروج كتاب او دخول غير كتاب فيتأمل ذكر في تفسير الطبري عن قتادة ان صحف
ابراهيم انزلت في الليلة الاولى من رمضان والتورية انزل على موسى لست
ليال مضين من رمضان بعد صحف ابراهيم بسبعمائة سنة وانزل الزبور على الثنتي
عشرة ليلة خلت من رمضان بعد التورية بخمسمائة سنة وانزل الانجيل على
عيسى لثمان عشرة ليلة خلت من رمضان بعد الزبور بستمائة مائة سنة
وعشرين سنة والقرآن انزل على محمد صلى الله عليه وسلم في اربع وعشرين
ليلة خلت من رمضان بعد عيسى بثمانمائة سنة انتهى قوله وبين فيها
امره ونهيه مبني على التغليب لان الزبور ليس فيه الاحكام بل ما فيه هو الادعية

ولذا

العدد وبيان ما يستحق من الكتب اشارة الى التوقف صدر الكتاب منه

ليس عدد الكتب نقد ونسبه ... اي كلام الله تعالى متشخص واحد لا تعدد فيه اصلا وانما يسمى قرآنا وتورية وانجيلا وزبورا باعتبارات مختلفة منه

ولذا قيل لداود هو نبي وليس برسول مع ان معه كتابا قوله وهو واحد اي
صفة واحدة ازلية والكثرة انما هي في تعلقاته واقسامه وفي الالفاظ الدالة
على تلك الاقسام والمعنى ان الكل واحد في صفة كونه كلام الله فالكلام على الاول
بمعنى النفسي وعلى الثاني بمعنى اللفظي قال المولى الخيالي فيه منع فيه ان ما ذكره
في مقام السند احتمال بعيد لا عبرة به لان التفريق بين الامم في الاوصاف المذكورة
في السند مشكل قوله وفيه ما فيه لان كون اولاد ادم حقيقة عرفية في نوع الا
نسان ودعوى تبادره غير مسموعة في مقام الاستدلال نعم قد يراد من بني ادم
نوع الانسان قوله من هو افضل والافضل من الافضل افضل فيكون نبينا افضل
من ادم والاولى ان يستدل واما قوله عليه السلام لا تخيروني على اخي موسى وما
ينبغي لاحد ان يقول انا خير من يونس بن متى فتواضع فتواضع منه او صادر
عنه قبل علمه بانه افضل او المراد في اصل النبوة لقوله لا نفرق بين احد من رسله
اذ الاصل في الاستثناء هو الاتصال لان الاستثناء هو الاخراج ولا اخراج بدون الدخول
واما المنقطع فمجاز صرح به في المختصر قوله يتضمن امر الادنى لان الاكابر اذا امروا
بالتذلل يلزم كون الاصاغر مأمورين ايضا فالجن مأمورون مع الملائكة
لكن استغني بذكرهم عن ذكر الجن فالضمير في فسجدوا راجع الى الثقلين وبما
ذكرنا سقط ما قال الكمال هذا ما لا يرى انه اذا قدم الى المدينة رسول ملك
فامر والي تلك المدينة الاكابر باستقباله وتعظيمه غاية التعظيم ولم يأمر اصاغر
تلك المدينة قوله يكون الامر بالسجدة لجماعة فيهم ابليس وعبر عنهم بالملائكة
تغليبا اي للاكثر على الاقل والاعلى على الادنى والاستثناء على حقيقته لكونه
داخلا فيهم لكن تسميته ملكا مجاز باعتبار التغليب بخلاف الجواب المصدر
بقوله وقد يجاب الى آه فان الامر فيه للفريقين الا انه استغني عن ذكر احدهما عن الاخر قوله
اي الكل متحد اراد ان كلام الله يطلق على الكلام اللفظي المتعدد بالذات وقد
يطلق على الكلام الواحد من جميع الوجوه فمعنى الوحدة المستفاد من قوله وهو

منه ... الشيخ

واحد على التقدير الاول محتاج الى البيان يعنى ان الكل واحد فى صفة كون كلام
ومضافا اليه تع دون غيره لا تفاوت فيه فى هذه الصفة والاضافة وانى التعدد
ذواتهما وتفاوتت درجاتهما بحسب تعدد النظم وتفاوت خصوصياته فان
القرآن فى اعلى المراتب واقصى الدرجات لان نظمه معجز لكونه فى اقصى مراتب
الفصاحة والبلاغة بحيث لا يسعه الطوق البشر وعلى التقدير الثانى ظ
لان الكلام النفسى شخص لا تعدد فيه وانى التعدد والتفاوت فى الكلام
اللفظى الدال عليه دون الكلام النفسى الموجود بالوجود العينى قوله من العطف
التفسيرى يعنى ان المراد بالبيان هو المعطوف لا المعطوف عليه لان الحق بيان
تفاوت الكتب وترجيح بعضها على بعض اذ الخفاء فيه دون تعددها ولذا اقتصر
المحشى وان تفاوت بدون ذكر التعدد فذكره استطرادى غير متعلق بالبيان لكن التعدد
لما كان مطابقا للواقع لم يجعل التفاوت عطف تفسير بل قريبا منه قوله
السيد بقوله كما ان القرآن كلام واحد لان معناه ان القرآن كلام واحد لا يتفاوت
فى كونه كلاما بالتفضيل وانى التفضيل فى خصوصياته التى منها القراءة والكتابة
فيجوز كون بعض السور افضل من بعض فيهما وكذا الحال فى جميع الكتب وانما
قال النسب لامكان تطبيقه بالتوجيه الثانى **قال الشارح** والمعراج قالوا احدى عشرة
من الياقوت الاحمر والاخرى من الزبرجد الاخضر واحدى درجاته من الفضة والاخرى
من الذهب مكللة بالدرر واليواقيت وهو الذى ينظر ملك الموت ويراه
المحتضر فلا جله بالغ فى النظر فهو موضوع على الصخرة فى بيت المقدس الى السماء
تعرج منه الملائكة وههنا اطلق واريد به العروج اشارة الى انه كان بالمعراج وقد
ثبت معراجه بالكتاب واجماع الامة فلا شبهة فى كفر من انكر اصله وانى الاختلاف
فى انه فى المنام او فى اليقظة وفى انه بالروح فقط او مع الجسد وفى انه الى مسجد
الاقصى فقط الى السماء والحق ما ذكره المص لانه اشتهر انه عليه السلام نعت
لقريش المسجد الاقصى واخبرهم بحال لا يحال غيرهم مكان كما اخبر واخبر ايضا

بانه يقال القرآن كلام واحد على الكلام النفسى
لا يتصور فيه تفاوت وتفصيل حتى باعتبار
قراءة الكلام الدال عليه وكتابته يتحقق فى بعض
افضل من بعض وكذا الحال فى سائر
الكتب لكنه خلاف الظاهر عبارة الكولى(؟)
منه

مما

بما رأى فى السماء من العجائب والاستحالة من الكفرة مدفوع اما عند الملّيين فلانهم
يعترفون بان الملائكة مع كونهم اجساما ينزلون ويصعدون الى السماء فى لحظة
وبان عرش بلقيس حضر من مسيرة شهرين من اقصى اليمن عند سليمان فى طرفة عين
فكذا صعود محمد بأقدار الشرع واما عند الفلاسفة فلان جرم الشمس عندهم
ضعف كرة الارض مائة وستة وستين مرة وربع وثمن فاذا طلعت يصل
طرفها فاذا طلعت يصل طرفها الاسفل الى الافق فى اقل من ثانية من ثوانى الساعة
لا من ثوانى الدرجة فاذا ثبت فى جرمها مثل تلك الحركة السريعة ثبت امكانها فى جسد
محمد عليه السلام او فى جملة من البراق والقدرة على كل ممكن وقد اخبر به الصادق
فوجب الايمان به ذكره الامام الرازى فى روى عن عائشة والله ما فقد جسد محمد
وعن معاوية انه كان فى المنام ان صح لا يصلح حجة فى مقابلة ما ورد فى الاحاديث
واقوال كبار الصحابة واجماع العدول اللاحقة واما الجواب بان عائشة كانت
صبية وقت المعراج فلم تحققه ومعاوية لم يسلم حينئذ فمردود لان عائشة مع كمال
حرصها فى معرفة احوال رسول الله كيف معرفتها فى صغرها وكيف لم تحقق امر المعراج
عن رسول الله وكذلك معاوية مع طول عهده بالاسلام ثم رؤيته عليه السلام لربه انكره
بعض الصحابة واثبته اكثرهم بعضهم بالقلب وبعضهم بالبصر وقيل الاحوط التوقف
قال الشارح فى اللذات والشهوات اى المباحة قوله بدعوى النبوة وبهذا
يمتاز عن المعجزة وبالتزام متابعة النبى والعمل الصالح يمتاز عن الاستدراج وتجئ
مؤكدات تكذيب الكذابين ويسمى هذا اهانة كما روى عن مسيلمة دعا
لاعور فصارت عينه الصحيحة عوراء ويمتاز ايضا عن المعونة مثل ما يظهر
من قبل عوام المسلمين تخليصا لهم عن المحن والبلايا ولذا قالوا الخوارق
اربعة معجزة كرامة اهانة ولم يذكروا الاستدراج لانه اهانة فى المآل وكذا السحر
لانه ليس بخارق لكونه بمباشرة الاسباب واما الارهاص فلانه كرامة لان النبى
قبل النبوة لا يقصر عن درجة الولاية كما فى المواقف وذهب المعتزلة الى ان

الى ان الكرامة يمتنع ان تكون بقصد واختيار من الولى وذهب البعض الآخر الى امتناع كونها قضية الدعوى حتى لو ادعى الولاية يرى سقط عن الولاية وذهب آخرون الى امتناع كونها من جنس ما وقع معجزة لنبى كانقلاب العصا حية واحياء الموتى قالوا وبهذه الجهات تمتاز عن المعجزات وقال الامام والمرضى عندنا تجويز جملة الخوارق فى معرض الكرامات والامتياز انما هو بخلوها عن دعوى النبوة حتى لو ادعى الولى النبوة صار عدو الله لا يستحق الكرامة بل اللعنة والاهانة نعم تودل قاطع على ان احدا لا ياتى بمثله كالقرآن فهو لا يصدر من الولى وهو لا ينافى الحكم بان كلما وقع معجزة لنبى يجوز ان يقع كرامة لولى وانكر بعض اهل البدع كرامة الاولياء وهو ليس بعجب منهم اذ لم يشاهدوا ذلك من انفسهم ولم يسمعوا من رؤسائهم واستدلوا عليه بوجوه الاول وهو العمدة انها لو جازت لاشتبه النبى بغيره ورد بانه فرق بينهما كما مر والثانى انها لو ظهرت لكثرة الاولياء لخرجت عن كونها خارقة ورد بانه غاية استمرار العادة بنقض العادة والثالث انها لو ظهرت لانسد باب اثبات النبوة بالمعجزة لجواز كون ما صدر من النبى كما صدر من الولى لغرض آخر غير التصديق ورد بانه عند مقارنة الدعوى يفيد التصديق والرابع ان ظهورها يخل بعظم قدر الانبياء ورد بالمنع بل هو يزيد فى جلالة اقدارهم حيث نال امتهم باتباعهم هذه الدرجة والخامس هو الاخبار عن الغيبيات قال الله تعالى عالم الغيب لا يظهر على غيبه احدا الا من ارتضى من رسول خص الرسل من المرتضين بالاطلاع على الغيب فلا يطلع غيرهم وان كانوا اولياء مرتضين والجواب ان المراد بالغيب وقت وقوع القيامة بقرينة السياق والغيب مطلق لكن الاستثناء منقطع او المراد من الاطلاع ما كان بطريق الوحى كذا فى شرح المقاصد قوله وهو على آصف وكان وزير سليمان ويعلم الاسم الاعظم وهو قوله يا حى يا قيوم وقيل يا ذا الجلال والاكرام واى قال على الاشهر لانه فى غير الاشهر لسليمان وقيل هو جبرائيل وهو قول المعتزلة لانكار هم الكرامة قوله وجدها عندها رزقا اى من غير سبب ظاهر وثمرة على نخلها الرطب

الجنى

الجنى من النخلة اليابسة ولا يكون معجزة لزكريا لانه لم يقارن دعواه ولا ارهاصا لعيسى والا لما علمت المريم اين مع انه لا معنى للكرامة الا ظهور الخارق على يد العارف بالله غير مقرون بدعوى النبوة وكذا ما صدر على يد آصف لم يكن لسليمان لكونه غير مقرون بدعواه بينا رجل كلمة بين ظرف لازم الاضافة الى المفرد وقد يضاف الى الجملة فيلحق بما والكافة لان الاضافة الى الجملة كلا اضافة او بالالف لانها قد يكون للوقف كما ان فيعنى عن ذها ويقع بعدها الجملة الاسمية والفعلية وقد جاء اضافة بينا الى المصدر رايه ولتضمنها معنى الشرط لم يكن له بد من جواب وصح دخول اذ المفاجاة فى جوابها وعاملها جوابها اذا لم يدخل كلمة المفاجاة واذا دخلت فان جعلت ظرف مكان فهى ظرف مكان لما بعد وبين ظرف له وان جعلت ظرف زمان فان ما ان يجعل خارجة خارجة عن الظرفية مضافة الى ما بعدها مرفوع على الابتداء ويجعل بين خبرا مقدما لها او يجعل حرفا لا اسما وهو مختار الائمة او يحكم بزيادتها وكونها للمفاجاة والعامل فى بين على هذين الوجهين ما بعد اذ واذا كذا ذكره نجم الائمة وقد يجعل العامل فى بين معنى المفاجاة قوله وسمع سارية وهو كرامة عمر حيث اوصل كلامه وليس لسارية الادراك ما وقيل قال الشارح المنكرون هذا العقيد لا خراج ابى الحسين البصرى فانه يوافقنا منهم لكن الاستاذ ابا اسحق وابا عبد الله الحليمى منا موافقان للمعتزلة ويمكن نقض استدلالهم بالسحر بان يقال لو كان السحر ثابتا لالتبس به المعجزة فينسد اثبات النبوة فما هو جوابهم فهو جوابنا وينبغى ان لا يخص الانكار من المعتزلة بالكرامة بل مطلق خارق العادة كرامة كانت او استدراجا ذكره العصام قوله او من قبل احاد امته لانه لدلالته على صدق دعوته وحقية نبوته جعل معجزة له والا فالواجب ظهورها على يد مدعى النبوة فعد الكرامة من المعجزة مبنى على الاستعارة المبنية على التشبيه فليس على الحقيقة قال المولى الخيالى باطل المشهور بغم منه

ان المعراج من السماء ايضا مشهور لان معنى قوله ثم الى ما شاء الله من العلى فيتعلق قوله حق بالمجموع والحق مفسر بالثابت بالخبر المشهور فيفهم ان المعراج من السماء ثابت بالمشهور كالمعراج الى السماء واما انه الى الجنة او العرش او طرف العالم على اختلاف الاراء فذلك بخبر الواحد كما ذكره الشارح

قوله وقد يجاب ايضا حاصله انا سلمنا ان المراد الرؤية في المنام لكن لا نم ان الاية نازلة في المعراج لانه راى في المنام هزيمة الكفار في بدر وقتل وقوع الغدوة بامداد الله بالملائكة حتى عين عليه السلام مصارع القتلى وذكرها حين ورد ماء بدر فكان قريش يضحكون ويستعجلون به استهزاء فمعنى الاية ما كان ما اريناك في منامك الا فتنة لهم حيث اتخذوه سخريا

قوله سيدخل مكة اي سلمنا ان المراد هو الرؤيا في المنام لكن المراد رؤيا انه سيدخل مكة فانه رآها على ما قال لقد صدق الله رسوله الرؤيا بالحق لتدخلن المسجد الحرام

قوله سماها رؤيا اي سلمنا انه الرؤيا في المنام وان الاية في شان المعراج لكن التسمية للمشاكلة فان المكذبين قالوا هي الرؤيا كما ان المشركين يسمون الهتهم شركاء للمشاكلة استهزاء بهم

قوله والاولى آه لانه جاء في رواية ما فقد جسد محمد ليلة المعراج عن فراش عائشة فلا يلايمه جواب الشارح وفيه ان القول بتكرر المعراج لم يثبت فلا يصح جواب المحشي فضلا عن كونه اولى قوله بل هي سنة وقدم جوابه

قال حيوان الخيالي ليست من محل النزاع لان المعتزلة قائلون بالخوارق الارهاصية وان كانت هي محل النزاع يكون النزاع لفظيا في مجرد التسمية فان اهل السنة يسمونها كرامة والمعتزلة ارهاصا ولا يخفى في ذلك لان النزاع بيننا وبينهم في ظهور الخوارق على يد غير النبي وقوله يحتمل ان يكون امتحانا لمعرفة مريم خلاف الظ لا يصار اليه بلا ضرورة مع ان الدليل على عدم كونه معجزة هو عدم الدعوى وعدم القصد الى التحدي

قوله اعلم ان بينا آه بين مصدر بمعنى الفراق فقوله جلست بينكما اي مكان فراقكما وهو لازم الاضافة الى المفرد وانها اصل بينها واذا قصد اضافتها الى الجملة اشبعت الفتحة فتولد الالف ليكون دليلا على عدم

اقتضائها

دليلا على عدم اقتضائها للمضاف اليه لانها اي لوقوع المواقف او زيدت ما الكافة لانها تكف المقتضي عن الاقتضاء ثم اذا زيد في اخرها الف او كف بما اضيفا الى الجملة لا تكون الا للزمان وعند اضافتها الى المفرد ويكون للزمان والمكان لان المضاف الى الجملة من ظروف المكان لا يكون الا حيث وقوله الى الجملة الاسمية موافق لما في لب اللباب وقال الرضي يدخلان الماضي والمستقبل وقال ابن مالك يلزمان الاضافة الى الجملة بلا تقييدها بالاسمية

قوله معنى العامل اي الجواب هو العامل في بينا وبينما قال الاصمعي فبينا نحن نرقبه اتانا اي اتانا بين اوقات نحن نرقبه اذ لا مانع يمنعه عن العمل وان لم يكن مع كلمتي المفاجاة فالعامل في بينا وبينما معنا المفاجاة الكائنة في تينك الكلمتين اي كلمتي المفاجاة وليس العامل هو الجواب لانه مجرد باضافة اذ واذا اليه وما في صلة المضاف اليه لا يعمل على المضاف

فمعنى قوله بينما رجل يسوق بقرة اذ التفت البقرة فجاء التفات البقرة بين اوقات رجل يسوق كذا في شرح اللباب في باقي الكلام قدم الكلام ثم الكرامة في هذه القصة للرجل الذي يسوق البقرة لانه قد سمع صوتا حين التفتت اليه تلك البقرة

قوله ومعجزة لرسوله فالمعجزة اعم من الكرامة فتدبر

قال الشارح والاحسن ان يقال للموافقة قوله عليه السلام ما طلعت الشمس وغربت بعد النبيين والمرسلين على احد افضل من ابي بكر ومثل هذا السوق عرف للافضلية لا لنفيها على ما هو المفهوم لغة وبه يظهر ان ابا بكر افضل من سائر الامم ايضا وهذا يفهم من المتن ايضا لان افضل امة نبينا افضل الامم لكون امته افضل افضل الامم

قوله انتقض بعيسى وكذا بادريس وخضر والياس واجيب بانهم مستثناة بقوله الاتي ولا يبلغ ولي درجة الانبياء ولا اريد بعد نبينا لا يرد النقض بالانبياء الاربعة المذكورة وخص النقض بعيسى عليه السلام لان حياته ونزوله واستقراره فوق الارض مدة قد ثبت بالصحاح وفيه انه ينقض بمن لم يوجد بعد النبي بل استشهد زمنه كحمزة وجعفر وغيرهما الا ان يقال انه بعض الموجودين في زمنه افضل من

خلاف المعجزة وفيه ان عدم ادعاء النبوة شرط في الكرامة عليها بطريق الشيع فينبغي ان اطلاق المعجزة على خلاف التحقيق سعد

اشتهد قوله على التابعين والجواب بان الصحابة خير القرون فالافضل من التابعين
ومن بعدهم ولذا قال والحسن ولم يقل والصواب قوله ابو بكر الصديق وفى كتب
السير سمى به فى قصة المعراج لكن يستشهد لما قال الشارح ما روى انه عليه السلام
قال ما عرضت على احد الا وكان له كبوة غير ابى بكر فانه لم يتلعثم تصديقه بالنبى عليه
السلام فى المعراج مع استبعادهم جميع القوم شاهد صدق على انه مومن بنبوته ومصدق
لاقواله باعماله فيكون مطابقا لما فى الصحاح والصديق مثل الفسيق الدائم التصديق
والذى يصدق قوله بالعمل هذا قوله ثم عمر الفاروق عن ابن عباس رضه ان منافقا خاصم
يهوديا فدعاه اليهودى الى النبى ودعاه المنافق الى كعب بن الاشرف ثم انهما احتكما
الى رسول الله فحكم لليهودى فلم يرض المنافق فقال نتحاكم الى عمر فقال اليهودى قضى لى
رسول الله فلم يرض بقضائه فقال عمر للمنافق اكذلك فقال نعم فقال مكانكما حتى اخرج
اليكما فدخل فاخذ سيفه ثم خرج فضرب عنق المنافق حتى برد وقال هكذا اقضى لمن
لم يرض برسول الله فقال عليه السلام ان عمر فرق بين الحق والباطل فسمى الفاروق وقيل
لانه فرق بين الايمان والكفر حيث اظهر الاسلام بمكة قوله ثم عثمان ذى النورين
وقوله لو كان عندى تمام الحديث قوله ثم على المرتضى ونقل عن مالك التوقف
بين عثمان وعلى وقال امام الحرمين الغالب على الظن ان ابا بكر افضل ثم عمر ثم تتعارض
الظنون فى عثمان وعلى وعن ابى بكر بن خزيمة تفضيل على على عثمان ولذا قال
الشارح وكان السلف متوقفين آه قيل ويدل على التوقف بينهما ان رفض الخلافة
بين عثمان وعلى وغيرهما شورى لانه يشعر توقفه فى تفضيل واحد قوله ان اريد بالافضلية
كثرة الثواب فللتوقف جهة اذ لم يرد على فضلهما على غيرهما نقل كما ورد فى شان
الشيخين ولا يمكن ان يهتدى اليه عقل لان الثواب فضل من الله ليرجح ان من الطاعات
حتى يستدل بكثرتها على كثرته والاخبار من الطرفين متعارضة فالوجه اتباع
السلف وللتوقف جهة قال العضد ومعنى الافضلية انه اكثر ثوابا عند الله بما كسب
من خير لا انه اعلم واشرف نسبا وما اشبه ذلك فانه صيغة افضل موضوعة للزيادة

فى

اعلم ان الارادة تمام الحديث على ما رواه صاحب الكشاف ... عليه السلام ... فقال لو كان عندى ... بنت ... لزوجتها ... من السماء ... القاموس

فى معنى المصدر بوجه ما اعم من ان يكون من جميع الوجوه او بجميع صفات الفضائل من
حيث المجموع والذى وقع فيه الخلاف هو الرجحان بهذا الوجه اعنى من حيث
الثواب لا الرجحان من الوجوه الاخر فلا يناف ذلك رجحان الغير فى احاد الفضائل
الفضائل الاخر ولا فى مجموع الفضائل من حيث المجموع ذكره الدوانى فى
حواشى شرح التجريد لانه لا ينكر احد من اهل السنة رجحان على رض فى كثير من
الفضائل بل فى اكثر الفضائل قوله وان اريد كثرة ما يعده ذوى العقول آه
لان فضائل كل منهم كانت معلومة لاهل زمانه ونقل الينا سيرهم فلم
يبق للتوقف جهة سوى المكابرة وتكذيب العقل فى تحكم بديهته والمنقول
عن بعض المتاخرين انه لا جزم بالافضلية بهذا المعنى ايضا اذ ما من فضيلة
لاحدهم الا ولغيره مشاركة فيها وبتقدير اختصاصه بها فقد يوجد لغيره ايضا
اختصاص بغير على انه يمكن ان يكون فضيلة واحدة ارجح من فضائل كثيرة اما
لشرفها فى نفسها او لزيادة كميتها ذكره الكستلى قال فى شرح المقاصد فى بيان
الافضلية الخلفاء الاربعة لنا اجمالا ان جمهور عظماء الملة وعلماء الامة
اطبقوا على ذلك وحسن ظننا بهم يقتضى انهم لو لم يعرفوه بدلائل لما اطبقوا عليه
وتفصيل الكتاب والسنة اما الكتاب فقوله وسيجنبها الاتقى الذى يوتى
ماله ويتزكى وما لاحد عنده من نعمة تجزى نزل فى ابى بكر عند الجمهور والاتقى
الاكرم لقوله ان اكرمكم عند الله اتقيكم ولا معنى بالافضل الا الاكرم وليس المراد
به عليا لان النبى عليه السلام عنده نعمة التربية واما السنة فقوله عليه السلام
اقتدوا باللذين من بعدى ابى بكر وعمر وقوله لابى بكر وعمر هما سيدا كهول اهل الجنة
ما خلا النبيين والمرسلين وقوله خير امتى ابو بكر ثم عمر وقوله ما ينبغى لقوم
فيهم ابو بكر ان يتقدم عليه غيره وقوله ابن ابى بكر محمد بن الناس صدقنى
وآمن بى وزوجنى ابنته وجهزنى بماله وواسانى بنفسه وجاهد معى ساعة الخوف
وقوله لابى الدرداء حين يمشى امام ابى بكر رض اتمشى امام من هو خير منك

والله ما طلعت الشمس ولا غربت بعد النبيين والمرسلين على احد افضل من ابي
بكر وقوله حين قال عمرو بن العاص اي الناس احب اليك قال قلت ومن الرجال ابوها
وقوله لو كان بعدي نبي لكان عمر واما الاثر فعن ابن عمر كنا نقول ورسول الله حي افضل
الامة بعده ابوبكر ثم عمر ثم عثمان وعن محمد بن الحنفية قلت لابي اي الناس خير بعد
النبي قال ابوبكر قلت ثم من قال عمر وخشيت ان اقول ثم من فيقول عثمان
قلت ثم انت قال الا رجل من المسلمين وعن علي خير الناس بعد رسول الله ابوبكر
ثم عمر واما الامارات فما تواتر في ايام ابي بكر من اجتماع الكلمة وتالف القلوب و
تتابع الفتوح وقهر اهل الردة وتطهير جزيرة العرب عن الشرك واجلاء الروم عن
الشام واطرافها وطرد فارس عن حدود السواد واطراف العراق مع قوتهم وشوكتهم ووفور اموالهم وانتظام احوالهم وفي ايام عمر من فتح جانب المشرق الى اقصى
خراسان وقطع دولة العجم ومن ترتيب الامور وسياسة الجمهور وافاضة والاحسان
وتقوية الضعفاء ومن اعراضه عن متاع الدنيا وطيباتها وشهواتها وفي ايام
عثمان من فتح البلاد واعلاء لواء الاسلام وجمع الناس في مصحف واحد مع ما
كان له من الورع والتقوى وتجهيز جيش جيوش المسلمين والاتفاق في نصرة الدين
وكونه ختنا للنبي عليه السلام وتشرفه بقوله عثمان اخي ورفيقي في الجنة الا انه استحيى
منه الملائكة وقوله انه رجل يدخل الجنة بغير حساب وتمسكت الشيعة على
افضلية علي رضي بالكتاب والسنة والمعقول اما الكتاب فقوله قل لا اسئلكم
اجرا الا المودة في القربى قيل يا رسول الله من القربى قال علي وفاطمة وولداها
ولا شك ان من وجب محبته بنص الكتاب كان افضل واما السنة فقوله عليه
السلام اقضيكم علي والاقضى اعلم واكمل وقوله اللهم ايتني باحب خلقك
اليك يا كل معي من هذا الطير فجاء علي فاكل معه وقوله انت مني بمنزلة
هارون من موسى وقوله يوم خيبر لاعطين هذه الراية غدا رجلا يحبه الله
ورسوله فاعطاها عليا وقوله انا دار الحكمة وعلي بابها وقوله انت اخي

اخي الدنيا

في الدنيا والآخرة وذلك حين اخى رسول الله بين الصحابة فجاء علي تدمع عيناه
فقال لم تواخ بيني وبين احد وقوله انت سيد في الدنيا وسيد في الآخرة من
احبك فقد احبني وحبيبي حبيب الله ومن ابغضك فقد ابغضني وبغيضي
بغيض الله فالويل لمن ابغضك بعدي واما المعقول فهو اعلم الصحابة لقوة
حدسه وذكائه وشدة ملازمته للنبي عليه السلام وقد قال حين نزل قوله
وتعيها اذن واعية اللهم اجعلها اذن علي قال ما نسيت بعد ذلك شيئا وقال
علمني رسول الله باب من العلم فانفتح لي من كل باب ولذا رجعت الصحابة
اليه في كثير من الوقايع واستند العلماء في علم الاصول والمفسرون في علم التفسير
ورئيسهم ابن عباس تلميذه والمشايخ في علم السر والتصفية الباطن وعلم
النحو انما ظهر منه ولذا قال لو كسرت الوسادة وجلست عليها لقضيت
بين اهل التورية بتوريتهم وبين اهل الانجيل بانجيلهم وبين اهل القرآن
بقرآنهم والله ما من اية نزلت الا انا اعلم بها فيمن نزلت وفي اي شيء نزلت
وايضا اشجعهم يدل عليه كثرة جهاده وهي مشهورة غنية عن البيان حتى قيل
لا فتى الا علي ولا سيف الا ذو الفقار وقال يوم الاحزاب لضربة علي خير من عبادة
الثقلين وايضا هو ازهدهم لما تواتر من اعراضه عن لذات الدنيا مع اقتداره
عليها ولذا قال يا دنيا يا دنيا اليك عني ابي تعرضت ام الي تشوقت لا حاجة لي
فيك قد طلقتك ثلاثا لا رجعة فيها فعيشك قصير وخطرك يسير واملك
حقير وايضا هو اكثرهم عبادة حتى ان جبهته صارت كركبة البعير لطول سجوده
واكثرهم سخاوة حتى فيه واهل بيته ويطعمون الطعام على حبه مسكينا ويتيما واسيرا
وافصحهم لسانا واسبقهم اسلاما لانه بعث النبي عليه السلام يوم الاثنين
واسلم علي يوم الثلثاء ومناقبه اكثر من ان تحصى والجواب انه لا كلام في جميع
مناقبه الا انه لا يدل على الافضلية بمعنى كثرة الثواب بعد ما ثبت من الاتفاق
الجاري مجرى الاجماع على افضلية ابي بكر وعمر والاعتراف من علي بذلك والاتفاق

ان مساعی ابی بکر وعمر فی الاسلام اظهر علی الشان صلی البرهان غنی عن البیان
قال الشارح فی سقیفة آه بوزن صحیفة الصفة وهی بمنزلة الدار لبنی ساعدة
وهم قوم من الخزرج قوله بعد توقف کان منه وذلک لم یتفرغ للاجتهاد لما
غشیه من الکآبة والحزن علی مفارقة رسول الله فلما افاق وتامل بایعه وتوقفه
کان ستة اشهر قوله ولاحتج ابو بکر علی الانصار بقوله الائمة من قریش فقطعا
عن الانصار عن دعوی الامامة قوله وان کان عمر ای قال ذلک لان عمر لکمال
صلابته فی الدین وعدم مسامحته فی امر کان البیعة له صعبة لکن بایع وتابع الحق
قوله کان امرا قوله شوری ذات شوری والمشورة ای هی فی تعیین الخلیفة لا فی اقامة
امر الخلافة وانما جعلها بین الستة المذکورة لانه رآهم افضل من عداهم واحق با
لخلافة حتی قال فی حقهم مات رسول الله وهو عنهم راض فلم یرجح فی نظره واحد منهم
فاراد ان یستظهر برای غیره فی التعیین ولذا قال منهم ان انقسموا اثنین واربعة
فکونوا مع الاربعة وان استووا فکونوا فی الحزب الذی فیهم عبد الرحمن قوله تخلف عن
خلافته یعنی جماعة من الصحابة قد امتنعوا عن نصرة علی والخروج معه الی الحرب وحاربه
فرقة منهم کحرب الجمل وحرب صفین وحرب النهروان فدل ذلک علی عدم صحة خلافته
والا لزم تضلیل الصحابة فاجاب بان ذلک لم یکن عن نزاع فی خلافته بل کان
عن خطاء فی الاجتهاد کحرب معاویة انکر علی علی ترکه القصاص من قتلة عثمان
بل زعموا انه ملائم علی قتله والمخطی فی الاجتهاد لا یضلل ولا یفسق والمقام من
من هذا دفع الظن عن معاویة ومن تبعه من الاصحاب وعن طلحة والزبیر
وعائشة فان الواجب حسن الظن باصحاب رسول الله واعتقاد برائتهم
عن مخالفة الحق فانهم اسوة اهل الدین ومدار معرفة الحق والیقین قیل
وفیه ان نزاع معاویة لو کان فی طلب القصاص عن قتلة عثمان لوجب
ان ینقاد لاحکامه ویطلب عنه القصاص عن القتلة انتهی ویمکن ان یقال
عدم انقیاده الی ان یقتل عثمان لتوقف کان منه لامر ما ثم انکر ترکه القصاص

القصاص عن القتلة فتدبر ثم اعلم ان رسول الله لم ینص علی امامة احد
خلافا للبکریة فانهم زعموا ان النص علی ابی بکر وللشیعة فانهم یزعمون
النص علی علی اما نصا جلیا واما نصا خفیا والحق عند الجمهور عدم النص
منه علیه السلام قال الحسن البصری نص علی ابی بکر نصا خفیا وهو تقدیمه ایاه
فی الصلوة وقال بعض اصحاب الحدیث نصا جلیا وهی اخر ما روی انه علیه
علیه السلام قال ایتونی بدواة وقرطاس اکتب لابی بکر کتابا لا یختلف
فیه اثنان ثم قال یابی والمسلمون الا ابا بکر وقالت الشیعة نص علی علی رض حیث
قال مشیرا الیه واخذ بیده هذا خلیفتی فیکم من بعدی فاسمعوا له واطیعوا
واستدل اهل الحق نص فی مثل هذا الامر الخطیر المتعلق بالمصالح الدینیة
والدنیویة لعامة الخلق لتواتر واشتهر فیما بین الصحابة وظهر علی اجلتهم الذین
لهم زیادة قرب بالنبی علیه السلام واللوازم منتف والا لم یتوقفوا حین اجتمعوا
فی سقیفة بنی ساعدة لتعیین الامام ولم یقل الانصار منا امیر ومنکم امیر
ولم یمل طائفة الی ابی بکر وطائفة الی علی واخری الی العباس ولم یقل عمر لابی
عبیدة امدد یدک ابایعک فان قیل علموا ذلک وکتموه لاغراض لهم کحب الریاسة
وحسدهم وحقدهم علی ما له من المناقب وشدة الاختصاص بالنبی علیه السلام
وظنهم ان النص قد لحقه نسخ وترک علی المحاجة به خوفا من الاعداء وقلة الوثوق
لقبول الجماعة قلنا من کان له حظ من الدیانة والانصاف علم قطعا براءة اصحاب
رسول الله وجلالة اقدارهم عن مخالفة امره فی مثل هذا الخطب الجلیل ومتابعة الهوی
وکیف یظن بجماعة رضی الله عنهم واثرهم لصحبة رسول الله ونصرة دینه ووصفهم
بکونهم خیر امة اخرجت للناس یامرون بالمعروف وینهون عن المنکر وقد تواتر
منهم الاعراض عن لذات الدنیا والاقبال علی مهجهم وقتل عشائرهم واقاربهم فی
نصرة دین واقامة شریعة وکیف یعتقد مع صلابته فی دینه وشدة شکیمته
وعلو شأنه وکثرة اعوانه وکون اکثر المهاجرین والانصار والرؤس معه

وقد ترك حقه وسلم الامر الى من لا يستحقه من شيخ من تيم ضعيف الحال عديم
المال قليل الاتباع ولم يقم بطلب حقه كما قام وقاتل من نازعه بكلتا يديه
حتى فنى الخلق الكثير والجم الغفير مع ان الخطب اذ ذاك اشد والخصم الدّ
في اول الامر قلوب القوم ارق واراءهم الى اتباع الحق اقبل وعهدهم با
لنبي عليه السلام اقرب وفي تنفيذ احكامه ارغب ولما مرض ابو بكر رضي الله عنه
في جمادى الاخر سنة ثلث عشر من الهجرة شاور الصحابة وجعل الخلافة بعد
انقضت من خلافته سنتان واربعة اشهر او ستة اشهر وقال لعثمان اكتب
بسم الله الرحمن الرحيم هذا ما عهد ابو بكر بن ابي قحافة في آخر عهده بالدنيا خارجا
عنها واول عهده بالآخرة داخلا فيها حين يؤمن الكافر ويوقن الفاجر اني استخلف
عمر بن الخطاب فان عدل فذلك ظني به ورأيي فيه وان جار فلكل امرئ ما اكتسب من
الاثم والخير اردت ولا اعلم وسيعلم الذين ظلموا اي منقلب ينقلبون فلما
كتب ختم الصحيفة واخرجها الى الناس وامرهم ان يبايعوا لمن في الصحيفة
فبايعوا حتى مرت بعلي فقال بايعنا لمن فيها وان كان عمر فوقع الاتفاق على خلافته
فقام عشر سنين وستة اشهر بامر الخلافة واقامها على نهج العدل والاستقامة
واستشهد في ذي الحجة سنة ثلاث وعشرين من الهجرة على يد ابي لؤلؤة
غلام المغيرة بن شعبة طعنه وهو في الصلوة وحين علم بالموت قال ما احد
احق بهذا الامر من هؤلاء النفر الذين توفي عنهم رسول الله وهو عنهم راض
فسمى عثمان وعليا وزبيرا وطلحة وعبد الرحمن بن عوف وسعد بن ابي وقاص
وجعل الخلافة شورى بينهم فاجتمعوا بعد دفن عمر وجعلوا الاختيار على
يد عبد الرحمن فاخذ بيد علي فقال علي اجتهد برأيي فاختار عثمان وبايعه
بمحضر من الصحابة فبايعوه وصلوا معه الجمع والاعياد فصار ذلك اجماعا منهم
خرج على عثمان بعد اثني عشر سنة من خلافته رعاع واوباش ليس فيهم احد
من كبار الصحابة واهل العلم فقتلوه ظلما وعدوانا في ذي الحجة سنة خمس وثلثين ثم

اجتمع الناس بعد ثلثة ايام وجاؤا على علي رضي الله عنه والتمسوا منه الخلافة لكونه اولى و
افضلهم في ذلك الزمان فقبله بعد امتناع كثير ومدافعة طويلة فبايعوه فصار
خليفة اجماعا من اهل الحل والعقد فقام بامر الخلافة ست سنين واستشهد
على رأس ثلثين من وفات رسول الله عليه الصلوة والسلام فتم نصاب الخلافة على ما
قال عليه السلام الخلافة بعدي ثلثون سنة ثم يصير ملكا عضوضا وقيل ان
انقضاء الخلافة بخلافة امير المؤمنين حسن بن علي اشهرا بعد وفات علي رضي
وقيل الاجماع انعقد يوم شورى على ان الخلافة لعثمان او لعلي وهو اجماع
على انه لولا عثمان فهو لعلي فلما خرج عثمان من البين فهي لعلي قال المواهب
ومثل هذا السوق دفع سؤال تقريره ان الحديث لا ينفي المساواة وتقرير الدفع
ان المنطوق وان كان لا ينفي لكن العرف على ان مثل هذا الكلام لاثبات الافضلية
والسر ان الغالب بين الاثنين هو التفاضل دون التساوي فاذا نفي فضيلة احد
ثبت افضلية الاخر وفي شرح المواقف على رجل يدل على احد وكونه افضل من
الرجال يستلزم كونه افضل من النساء لان نوع الرجل افضل قوله على من مات
قبله اي صراحة والا فالخلفاء افضل ممن مات قبله والافضل من الافضل افضل
قوله ان يخص النبي فيه انه لا حاجة اليه لظهور حاله قوله على سائر الامم وفيه انه
مدفوع بقوله كنتم خير امة قوله وكذا ادريس فيه ان الفرق واضح بين عيسى وبينهم
لما ثبت في الصحاح نزوله واستقراره على وجه الارض بخلاف الثلثة الباقية قوله
اي اكثر اهل السنة بقرينة قول الشارح وكان السلف متوقفين قوله لا يعلم الا با
الاخبار اي لا يعلم بكثرة الطاعة وسائر اسباب الثواب لان الاثابة فضل
من الله كما ان العقاب عدل منه فله ان يعاقب المطيع ويثيب غيره عند اهل
السنة قوله واما كثرة الفضائل اه لا سبيل الى الترجيح بكثرة الفضائل لاحتمال
ان يكون الفضيلة ارجح من الفضائل الكثيرة فلا جزم بالافضلية بهذا المعنى
وكذا يجوز ان يتواتر الاخبار بفضل بعضهم دون البعض فلا قطع بالافضلية

باعتبار الفضائل اصلا قوله يقيم التاء على صيغة المجهول والجملة الفعلية مضاف
اليه للظرف ويجوز كونه بفتح التاء وكسر القاف مصدرا مضافا اليه للظرف ومضاف
الى رسول الله قوله والمشهور يعني ان ما ذكره الشارح من ان اجتماع الصحابة يوم وفات
النبي غير مشهور بل المشهور ان ابا بكر خطب في ذلك اليوم وان الاجماع كان من
اليوم الثاني من وفاته وقت الصبح وان نصب الخليفة كان قبل دفنه عليه السلام
لما يرون انه اهم قوله بقوا على طاعته اي خارجين عن طاعته او خرجوا باغين عن
طاعته ويجعل المذكور اصلا والمحذوف حالا وقد يعكس والاول اولى كما اشرنا
اليه والفعل في صورة التضمين يستعمل في معناه الحقيقي والمعنى الآخر يراد
بلفظ محذوف يدل عليه بذكر متعلقه قوله مع اعتراضهم والا يلزم تضليل
الصحابة وهو باطل قال علي رض اخواننا بغوا علينا وليسوا فسقة لما لهم
من التأويل وسيجي بيان شانهم قال الشارح لا يشوبه شيء من المخالفة
قال العصام يتجه عليه انه يشكل بخلافة عثمان وعلى لانه خالف معهما اهل البغي
حتى استشهد عثمان ولم ينقطع مخالفة معاوية مع علي اللهم الا ان يقال المراد عدم
شوق مخالفة الخليفة وفيه بعد بحث لا حصر الخلافة الكاملة في ثلثين لا يقتضي
ان يكون بعدها ملك وامارة بل خلافة غير كاملة فالاظهر ان حكم اهل الحل والعقد
بالخلافة مسامحة لشبه الملك بالخلافة لقربه منها وضبط امر المعاش والمعاد و
ضبطا يشبه بزمان الخلاف قوله على ان نصب الامام حيله في المواقف مختلف فيه
فان الخوارج جعلوه من الجائزات وذهب الامامية والكعبي عليه الى انه يجب على
الله والمعتزلة والزيدية الى انه يجب على الخلق بدليل عقلي واهل السنة الى انه يجب
على الخلق بدليل سمعي وهو ان نصب الامام مما يتوقف عليه كثير من الواجبات
الشرعية وما يتوقف عليه الشرعي واجب سمعا كالواجب الشرعي وهو مراد المتن
بقوله والمسلمون لا بد لهم آه ويمكن حمله على ما هو المشهور في الكتب في هون في
نصب الامام خوف ضرر فوت هذه الواجبات المقتضي الى هلاك لانا نعلم ضرورة ان كل
هذه

هذه الامور لمصالح عائدة الى الخلق معاشا ومعادا فمع فوتها يختل نظام
العالم ويفضي الى ما يفضي فمعنى لا بد لهم في بقائهم وعلى ما ذكره الشارح معنى
لا بد لما يجب عليهم في الدين ودفع ضرر المظنون واجب لقوله عليه السلام لا ضرر
ولا ضرار في الدين ذكره العصام واحتج القائلون بانه يجب على الله بانه لطف
من الله في حق العباد لانه اذا كان لهم رئيس قاهر يمنعهم من المحظورات و
يحثهم على الواجبات كانوا معه اقرب الى الطاعات وابعد عن المعاصي
منهم بدونه واللطف واجب على الله لما سبق والجواب منع المقدمتين واحتج
القائلون بانه يجب علينا بان دفع الضرر واجب عقلا كاجتناب الطعام
المسموم والجدار المشرف على السقوط ونحوهما قلنا نعم بمعنى كونه من
مقتضيات العقول والعادات والكلام في الوجوب بمعنى استحقاق تاركه
الذم والعقاب وهو ممنوع قال الشارح فان قيل يعني انما ذكر اني يفيد عموم
الرياسة الدنيوية واما شمولها لامر الدين على ما هو المعتبر في الامام فلا
قوله لكن يختل امر الدين يعني المراد الرياسة في الدين والدنيا في نيابة الرسول
فالسؤال ليس بشيء قوله فيعصي الامة واللازم باطل لما ان في الازمنة الماضية
بعد الخلفاء الراشدين اكابر الامة من التابعين وتبعهم من المجتهدين الذين لا خفاء
في خلالة قدرهم في الدين ولان اجتماع الامة على الضلالة لا يجوز لقوله عليه
السلام لا تجتمع امتي على الضلالة وقد يجاب عن الشبهة بانه انما يلزم المعصية
لو تركوا النصب الامام عن قدرة واختيار ويخصص الحديث بمن مات في
زمان لم يترك فيه نصب الامام لعجز او اضطرار بدليل ان الضرورات تبيح المحظورات
وكذا المراد بعدم اجتماع الامة على الضلالة عدم الاجتماع عن قدرة واختيار
بل نقول لم يجتمعوا لان المراد بالاجتماع على الضلالة الحكم بكونها حقا لا العمل
بها اكراها وبهذا الجواب يندفع الاشكال بالخلفاء العباسية ذكره عصام على
ان الامام اعم بان شرط في الخلافة شرائط مثل ان يكون مجتهدا في الاصول

والوزوع شجاعا ذا رأى له بصارة فى امر الحرب وترتيب الجيوش وسد
الثغور وغيرها ولا اشتراط ذلك فى الامام قوله فالامر مشكل اذ لم يتفق
الامة بعد العباسية ان يلى امرهم قرشى بجميع شرائط الامة فيلزم تضليلهم
وترك الواجب لهم وقد عرفت جوابه لانهم لم يتركوه عن قدرة واختيار بل عن
عجز واضطرار وههنا بحث آخر وهو انه اذا لم يوجد امام على شرائطه وتابع
طائفة من اهل الحل والعقد قرشيا فيه بعض الشرائط من غير ملاحظة و
طاعة من العامة لاوامره وشوكة بها يتصرف بها فى مصالح العباد ويقتدر
على النصب والعزل لمن اراد فهل يكون ذلك اتيانا بالواجب وهل يجب على
ذى الشوكة العظيمة من ملوك الاطراف متصفين بحسن السياسة والعدل
والانصاف ان يفوض الامر اليه ويكون لديه كسائر الرعية ذكره الكستلى قال الشارح
محمد الباقر سمى به لتبقره اى توسعه فى العلم والكاظم من كظم الغيظ اخبر عنه
او من الكظوم بمعنى السكوت قوله وسيظهر والانكار عليهم فى انه مخلوق الان
حتى يختفى مدة عمره امتداد خارجها عن المعتاد وانه امام زمانه مدة حياته
وانه ابن الحسن العسكرى وانه افضل على ابائه الكرام سوى على والانكار عليهم
فى انهم سيظهر المهدى ويملك سبع سنين ويملأ الارض قسطا وعدلا كما ملئت
جورا وانه من عترته عليه السلام من ولد فاطمة اجلى الجبهة اقنى الانف يواطئ
اسمه اسمه عليه السلام واسم ابيه اسم ابيه عليه السلام لما ورد من الاخبار الدالة
على ذلك ولا يخفى ان ذكر هذه المسئلة فى هذا المقام لامر المهدى والاولى
بحالها ايرادها فى شرح قوله ولا يختص ببنى هاشم واولاد على قال الشارح
ويكون من قريش يعنى يشترط ان الامام قرشيا لقوله عليه السلام الائمة من
قريش وهذا وان كان خبر واحد لما رواه ابو بكر وعمر وعثمان مع انهم لم يكونوا
من بنى هاشم وكانوا من قريش فان قريش لاسم لاولاد النضر بن كنانة
وهاشم هو ابو عبد المطلب جد رسول الله عليه السلام فانه محمد بن عبد الله
بن

بن عبد المطلب بن هاشم بن عبد مناف بن قصى بن كلاب بن مرة
بن كعب بن لوى بن غالب بن فهر بن مالك بن النضر بن كنانة
بن خزيمة بن مدركة ابن الياس بن مضر بن نزار بن معد بن عدنان
فالعلوية والعباسية من بنى هاشم لان العباس و ابا طالب ابنا عبد المطلب
وابو بكر قرشى لانه ابن ابى قحافة بن عثمان بن عامر بن عمرو بن كعب بن لوى وكذا عمر
لانه ابن الخطاب بن نفيل بن عبد العزى بن رباح بن عبد الله بن قرط بن
رزاح بن عدى بن كعب وكذا عثمان لانه ابن عفان بن ابى العاص بن امية
بن عبد الشمس بن عبد مناف قوله فى حق ابائه فيه انه يجوز ان يكون
زمانه افضل من ازمنة ابائه قوله ان يكون معصوما والاولى تغيير العصمة
قبل اقامة الدليل لان تعقل الدعوى يتوقف عليه بل الاولى تغييرها فى بحث
عصمة الانبياء كما فى كتب القوم وقد قررناها هناك والحمد لله ثم حاصل
الدليل الاول ان الاجماع انعقد على خلافة ابى بكر مع ان اهل الاجماع لم
يعلموا عصمته لان العصمة لا طريق لمعرفتها الا الوحى لانه غيب لا يعلمه الا
هو فسقط ما قيل ان الشرط عصمته لا العلم بعصمته على ان عدم علمنا
غير مفيد وعدم علم اهل البيعة غير معلوم وحاصل الدليل الثانى ان عدم
الدليل على الاشتراط يفيد عدم الاشتراط لكن هذا من المسالك الضعيفة
كما ذكر فى الاصول على انه لو تم لثبت عصمة ابى بكر اذ عدم الدليل على
خلاف الذنب منه دليل على عدمه قوله والجواب المنع اى منع ان غير الله
المعصوم ظالم اذ ارتكاب المعصية ربما يكون مسقطا للعدالة كالصغائر
من غير اصرار او يكون مسقطا لكن قد تاب عنها واصلحها وعلى التقديرين
فهو غير معصوم اذ العصمة عندنا ان لا يخلق الله الذنب فى العبد مع بقاء
الاختيار واما الظلم فارتكاب معصية مسقطة للعدالة مع عدم التوبة
والاصلاح فلا يلزم ان غير المعصوم ظالما فليس كل عاص ظالما على

[margin note] ... العصمة ... الظلم ... ٥

الاطلاق وليس الظلم ههنا وضع الشي في غير محله كما هو في اصل اللغة لانه
شايع في الانسان بفعل ضار سواء كان لنفسه او لغيره قال منهم لظالم لنفسه ربنا
ظلمنا انفسنا وهو كثير في القرآن وقال في شرح المقاصد توسعة في الجواب ان
غير المعصوم اي من ليس له ملكة العصمة لا يلزم ان يكون ظالما بل لا يلزم ان
يكون عاصيا فضلا ان يكون ظالما قيل المراد بالعهد في الاية الامامة بقرينة قوله
اني جاعلك للناس اماما قال ومن ذريتي وفيه اذ ذهب اكثر المفسرين
الى ان المراد عهد النبوة لكن قيل هو عدول عن الظا فلا يدفع الاستدلال
بالظا قوله العصمة لا تنزيل المحنة هي ما يمتحن به الانسان كالبلية اي ما يبتلي به
اي يختبر هل يصبر ام يجزع والمراد ههنا التكليف باعتبار انه يمتحن به العباد
قال الله تعالى ليبلوكم ايكم احسن عملا قال المولى الخيالي ويحتمل ان يراد هذا الجواب
اولى من جواب الشارح لانه لا يرد عليه ما يرد على جواب الشارح فسقط ما قال الكمال
ان مآلهما واحد قوله فان وجوب المعرفة فيه انه يجوز ان يكون معنى الحديث
انه يجب المعرفة ان وجد الامام فلا يدل على وجود الامام نفسه قوله وهذه الادلة
اي قوله لقوله عليه السلام من مات آه وقوله لان الامة وقوله ولان كثيرا
الى آه قوله لا خلاء مان عن الامام اي امام ظاهر قاهر جامع لشروط الامامة
قامع لرسوم الضلالة قايم بحماية بيضة الاسلام واقامة الحدود وتنفيذ الاحكام
واللازم باطل قوله وقد يقال فالمعنى من مات ولم يعرف نبي زمانه فلا اشكال
وفيه انه خلاف الظا فلا يصار اليه بلا ضرورة قوله قال المولى الخيالي والمعصية
ضلالة حاصل ما ذكره الشارح في السؤال معارضة على دليل وجوب نصب
الامام وتقريره انه لو وجب لزم ترك الواجب ولزومه لزوم الضلالة والتالي
باطل لان الامة لا تجتمع على الضلالة كما في الحديث قوله لا عن عجز واضطرار
لان الضرورات تبيح المحظورات فلا اشكال بالخلفاء العباسية ومن بعدهم
مع ان مقتضى الحديث من كان في زمان امامه ولم يعرفه يكون عاصيا لا

لا عصيانا كل الامة قوله وعدم العدم وجود هذا غير وارد لان الظلم على ما عرفت
اخص من المعصية فلا يلزم من كون غير المعصوم مذنبا عاصيا كونه ظالما قوله
معنى قوله حقيقة العصمة يعني ان الشارح رح عرف العصمة ههنا بالغاية وعرفها
في شرح المقاصد بالمبداء فان العصمة كالشجاعة يطلق على المبداء والغاية فلا
تدافع بين كلاميه ولا يلزم من وجود المبداء المعصية ولا من وجود المعصية الظلم
لما عرفت ان الظلم اخص كما قال ثم ان الظلم المطلق اخص وهو جواب ثان عن
الاعتراض يعني ان الظلم اذ ذكر مطلقا كما في الاية يكون المراد المتعدي على الغير و
الا فالتعدي على النفس ايضا ظلم على النفس فتامل فان المقام محله قوله وقد
يجاب اي عن احتجاج المخالفين بقوله لا ينال عهدي الظالمين ان المراد عهد
النبوة وهو عدول عن الظاهر فلا يدفع الاستدلال كما مر قوله اذ يمتحن الله وجه
الامتحان مفوض الى العليم الحكيم قال الشارح رح افضل من اهل زمانه كما زعمت
الشيعة وان وافقهم اهل السنة حتى الاشعري على ما في الكفاية قوله فالكل بمنزلة
الامام واحد فيه ان جعل الخلافة شورى بين ستة اي هو لتعيين الخلافة لا لاقامة
امر الخلافة والى صل السهم عمر لينظر واحد فيقلد والخلافة اصلحهم بذلك لكن
ما ذكره الشارح موافق لكلام الكشاف حيث قال في تفسير شورى انهم لا ينفردون
بامر حتى اجتمعوا عليه تفويضا على ان عمر جعل الخلافة مشتركة بينهم وهذا
خلاف المشهور والمعنى الاول هو المشهور المذكور في التبصرة قوله من اهل
الولاية المطلقة لا يبعد ان يدرج في الولاية المطلقة وحده في الحكومة فيفيد الا
البيان عدم صحة نصب امامين مستقلين قوله قادرا والشجاعة الامام
عبارة عن كونه قوي القلب بحيث يمكنه رياسة العسكر واقامة المقابلة مع العدو
وان لم يقدر بنفسه كالحرب كذا في الغاية قال في شرح المقاصد وزاد الجمهور اشتراط
ان يكون شجاعا لئلا يجبن عن اقامة الحدود ومقاومة الخصوم مجتهدا في الاصول
والفروع ليتمكن من القيام بامر الدين ذا رأي في تدبير الامور مثلا يخبط في

في سياسة الجمهور ولم يشترطها بعضهم لندرة اجتماعها في شخص وجواز الاكتفاء
فيها بالاستعانة من الغير بان يفوض امر الحروب ومباشرة المخطوب الى الشجعان
ويستفتى المجتهدين في امور الدين ويستشير اصحاب الاراء الصائبة في
امور الملك ثم قال ومبنى ما ذكر في باب الامامة على الاختيار والاقتدار واما
عند العجز والاضطرار واستيلاء الظلمة وتسلط الجبابرة فقد صارت الرياسة
الدنيوية تغلبية وبنيت عليه احكام الدينية المنوطة بالامام ضرورة ولم يعبأ
بعدم العلم والعدالة وسائر الشرائط والضرورات تبيح المحظورات و
الى الله المشتكى في النائبات وهو المرتجى لكشف الملمات **قال الشارح**
والسلف كانوا ينقادون لهم فكان اجماعا منهم على صحة امامة اهل
الفسق **قوله** فبقاء اولى لان الرفع اعسر من الدفع وفيه ضعف لان عدم اشتراط
العصمة لا يدل على عدم اشتراط العدالة كيف وقد صرحوا بانها شرط اذ الامام
متصرف في رقاب الناس واموالهم وايضا ان الفاسق لا يؤمن ان يتصرف
فيها لا على وجه الشرع فيضيع الحقوق الا ان يقال ان الاشتراط المذكور عند
الاختيار والاقتدار كما عرفت ثم اورد على قوله ولا ينعزل الامام بالفسق — خيالي
لقوله لا ينال عهدي الظالمين ودفع بانه مبناه على الغفلة لان مجرد الفسق ليس
ظلما بل الفسق مع عدم الاصلاح بالتوبة واورد على قوله ولان العصمة انه ان — عصام
اريد بالعصمة ملكة الاجتناب فلا تقريب اذ المطلوب انه لا يشترط عدم الفسق — خيالي
وان اريد عدم الفسق فعدم اشتراطه ممنوع اذ قالوا باشتراط العدالة في الا
مام لان الفاسق لا يصلح لامر الدين ولا وثوق باوامره هذا ودفع بان مبناه
على صرف العصمة عن ظاهرها وحملها على ملكة الاجتناب والداعي اليه ضعيف — عصام
قال الشارح والامامة جعل الامامة من مقاصد علم الكلام وانه كانت
هي ايضا من الفروع عندنا بناء على ان نصب الامام من الافعال الواجبة
علينا لما ان السلف الحقوا مباحثها باواخر الكتب الكلامية بناء على

رنه

على انه قد شاع بسببها خرافات من اهل البدع والاهواء في حق كبار
الصحابة والائمة المهديين فناسب دفع المطاعن عنهم صونا لعقائد المسلمين
عن الزيغ في الدين بسبب الميل الى ما يحكونه ويحكون ويلحونه ويبدونه
بل قد ادرجوها في تعريف الكلام حيث قالوا هو علم باحث عن احوال
الصانع والنبوة والامامة والمعاد على قانون الاسلام بل هي من مباحث
هذا العلم حقيقة على راي الشيعة القائلين بوجوب نصب الامام عليه تعالى
قال صاحب المواقف في مباحث الامامة عندنا من الفروع وانما ذكرناها
في علم الكلام تأسيا لمن قبلنا لحقيقة الا نقتضي انه يجمع مباحث الامامة
مع هذه المسائل من الاعتذار المذكورة **قال البقون الخيالي** انه نيث ورواه ليس
معناه جعل اقامة الامامة ذات شهرة بين سنة كما سبق من انه قول الكشاف
ومال اليه الشارح **قوله** وزمانه بقاء فمعنى الاية لا يصل عهدي الظالمين ابتداء
وبقاء فيدل على الانعزال قطعا **قوله** لانا نقول حاصله ان مدلول الفعل هو المعنى
المصدري المسمى بالحاصل بالمصدر وليس ذلك مدلول الفعل فدلالة الاية ليست
الا على نفي وصول الامامة الفاسق ابتداء حقيقة ودلالتها على الكيفية المذكورة
انما هي على سبيل المجاز **قوله** على ان صيغ الافعال يعني لو سلمنا ان مدلول
الفعل الحاصل بالمصدر لكن صيغ الافعال للحدوث فمعنى الاية لا يحدث وصول
عهد الظالمين فلا يدل على الانعزال فلا تقريب اذ المطلوب انه يشترط عدم الفسق
في بقاء الامامة ولا يلزم من عدم اشتراط الملكة عدم اشتراط عدم الفسق
قوله اريد يعني ان هذه الارادة وان كان التقريب تاما لكن عدم اشتراط
عدم الفسق في الامامة ابتداء مم لانهم قالوا باشتراط العدالة اه **قوله**
وادرجت في تعريفه حيث قالوا هو العلم الباحث عن احوال الصانع والنبوة
والامامة والمعاد وما يتصل بذلك على قانون الاسلام والامامة رياسة
عامة في امر الدين والدنيا خلافة عن النبي عليه السلام وهذا القيد خرجت

النبوة و بعيد العموم مثل القضا والرياسة و في بعض النسخ وكذا رياسة من جملة
الامام نائبا عنه على الاطلاق فانه لا يعم الامام كذا في شرح المقاصد وقد عرف
الكلام فيه حيث قال هو العلم بالقواعد الشرعية الاعتقادية المكتسبة من
ادلتها اليقينية ثم قيل ان الاحكام ان الامر المتعلقة بامامة الخلفاء الراشدين
قد كانت من مسائل الفقه في زمانهم لان المقصود ح هو الاعتقاد المتعلق
بامامتهم وبعد انقراضهم كانت من مسائل الكلام لان المقصود ح هو الاعتقاد
المتعلق بامامتهم اذ لا يتصور العمل منهم بعد انقراضهم بل الواجب علينا هو
الاعتقاد المتعلق بامامتهم وبافضليتهم وسائر احكامهم قال الشارح
وما وقع بينهم قال في شرح المقاصد يعني ان ما وقع بين الصحابة من المحاربات
والمشاجرات على الوجه المسطور في كتب التواريخ والمذكور على السنة الثقات
يدل بظاهره على ان بعضهم قد حاد عن طريق الحق وبلغ حد الظلم والفسق
وكان الباعث له الحقد والعناد والحسد واللداد وطلب الملك والرياسة والميل
الى اللذات والشهوات اذ ليس كل صحابي معصوما ولا كل من لقي النبي بالخير موسوما
الا ان العلماء لحسن ظنهم باصحاب رسول الله عليه السلام ذكروا لها محامل وتاويلات
بما يليق وذهبوا الى انهم محفوظون عما يوجب التضليل والتفسيق صونا لع
لعقائد المسلمين عن الزيغ والضلال في حق كبار الصحابة سيما المهاجرين منهم
والانصار والمبشرين بالثواب في دار القرار وما جرى بعدهم من الظلم على اهل
النبي عليه السلام في الظهور بحيث لا مجال للاخفاء ومن الشناعة بحيث لا اشتباه
على الاراء يكاد تشهد به الجماد والعجماء ويبكي له الارض والسماء وتنهد منه الجبال
وتنشق الصخور ويبقى سوء عمله على كر الشهور ومر الدهور فلعنة الله على من باشر
او رضي او سعى ولعذاب الاخرة اشد وابقى فان قلت من علماء المذهب من لم يجوز
على يزيد مع علمهم بانه يستحق به قلنا تحاشيا عن ان يرتقي الى الاعلى فالاعلى كما هو شان
الروافض على ما يروى في ادعيتهم ويجري في انديتهم ولذا بالغ السلف في مجانبة اهل

الضلال فلا يرد ما قال العصام ان قوله فنحن لا نتوقف في لعنه مخالف لما قال
الغزالي في الاحياء في لعنة الاشخاص خطر فليجتنب ولا خطر في السكوت عن لعنة
ابليس فضلا عن غيره قوله فلما انه يعلم ولعله كان منافقا هذا اذا كان اللعن
معينا واذا كان غير معين فقد قيل يجوز اللعن عليه كقوله لعن الله الواصلة لان ذلك
ليس بلعن على احد في الحقيقة بل هو نهي عن الفعل الذي رتب عليه اللعن و
بيان لقبحه والاجابة بعده في علانه رحمة الله وشفاعة رسول الله تعالى عليه وسلم قال
الشارح للعشرة المبشرة وكذا اهل بيعة الرضوان من اهل الجنة وهم الذين قال
الله فيهم لقد رضي الله عن المؤمنين اذ يبايعونك تحت الشجرة وكانوا الفا واربع
مائة وكذا اهل غزاة بدر من اهل الجنة حاربوا مع رسول الله بقرب قليب بدر
وكانوا ثلث مائة وثلثة عشر شخصا والكفار تسعمائة وخمسين وقد تعاضدت
الاحاديث في شانهم انهم من اهل الجنة وقد عدهم الامام البخاري في جامعه
الصحيح وقد سمعنا من مشايخ الحديث ان الدعاء عند ذكرهم في البخاري مستجاب
قد جرب ذلك وكذا فاطمة وخديجة وعائشة وسائر ازواج النبي عليه السلام
من اهل الجنة قوله بالخبر المشهور اي القريب من المتواتر وفاقا على قياس قول
ابي يوسف يكفر جاحده كذلك كما في المحيط وفي فتاوى قاضيخان من انكره
من الصحابة رجع قبل موته وفي التحفة انه ثابت بالاجماع وقال ابن حجر انه ثابتة
بالتواتر لان رواية اكثر من الثمانين منهم العشرة المبشرة واني قال ويرى
المسح اشارة الى التخيير بين والغسل كما في الكرماني وذكر في الذخيرة ان
المسح اولى لاظهار الاعتقاد ودفع تهمة البدعة والعمل بقراءة الجر لكن في
المضمرات وغيره ان الغسل افضل وهو الصحيح كما في الزاهدي في
فان قلت كيف يكون افضل في الاصول ان المسح رخصة اسقاط اي رخصة
مسقطة للعزيمة كقصر المسافر قلت انه رخصة اسقاط حال التخفف
للتخفيف ولذا لو صب الماء بالخف بنية الغسل يكون آثما لكن اذا نزع بقصد
يغسل

العزيمة مشروعة بل متعينة ينال الاجر لزيادة المشقة وليس من رخصة الترقية في شيء فلو كان منها لزم غسل التخفف افضل من مسحه كفطر المسافر ذكره القهستاني

اعلم ان العزيمة اسم لما هو اصل من المشروعات وهي اربعة فريضة وواجب وسنة ونفل والرخصة ما وسع على المكلف فعله مع قيام المحرم وهي اربعة انواع

قال الشارح بخلاف ما اذا اشتد واذا كان حلوا حل اتفاقا واذا اشتد فكذلك عنده حلا فالهما واذا احذف بالزبد حرم اتفاقا ولا يكفر مستحله ولا يفسق شاربه ولا يحد الا اذا اسكر واما الخمر فحرمتها اقوى فيكفر مستحلها ويفسق شاربها ويحد بشرب قطرة منها ولا يجوز بيعها ولا يضمن متلفها قيمتها اذا كان لمسلم واما البنيذ فيضمن متلفه ويجوز بيعه عنده خلافا لهما والخمر ني من ماء العنب اذا اشتد وغلى وقذف بالزبد وحرمتها مغلظة بما في القرآن من الدلائل العديدة عدها بالاوثان والتسمية بالرجس لكونها من عمل الشيطان والامر بالاجتناب وتعليق الفلاح وايقاع العداوة والبغضاء والصد عن ذكر الله والصد عن الصلوة والنهي بصيغة الاستفهام المومي بالتهديد والتشديد ثم القذف بالزبد شرط عنده خلافا لهما ويحرم الطلاء وما طبخ من ماء العنب فذهب اقل من ثلثيه فان ذهب نصفه يسمى منصفا وان طبخ ادنى طبخة يسمى بازقا اذا اغلى واشتد ويحرم السكر وهو التي من ماء الرطب اذا اغلى واشتد ويحرم والاشتراط قذف الزبد فيهن لما في الخمر والكل حرام وحرمتها دون حرمة الخمر فنجاسة الخمر غليظة ونجاسة هذه مختلف في غلظتها وخفتها ولا يكفر مستحل هذه ولا يحد شارب هذه الا اذا سكر ويحل نبيذ التمر والزبيب ادنى طبخة وان اشتد فالله يسكر وكذا نبيذ العسل والتين والحنطة والشعير والذرة والخليطين طبخت اولا وكذا المثلث وهو ماء العنب اذا طبخ حتى ذهب ثلثاه واشتد ويحد بالسكر منه في الصحيح والكل حرام عند محمد وبه يفتى والخلاف انما هو عند قصد التقوى واما عند التلهي فحرام اجماعا **قوله** نعم قد يقع تردد منهم من قال ان الولاية عبارة عن العرفان بالاله وصفاته وقرب منه والنبوة عبارة السفارة بينه وبين عباده ومنهم من قال ان ولاية النبي لا تعلق لها بالوقت بخلاف بنوته **قال الشارح** ورد النصوص اي القطعية من الكتاب والسنة المتواترة مثل المحكم والمفسر واما الظاهر والنص فيضلل منكرهما ولا يكفر اذ لا يفيدان اكثر من الظنية على الاصح والمراد بالرد كما في شرح الشرح انكار الحكم المدلول بهما لا انكار لفظهما لان انكار لفظهما كفر مطلقا آية او كلمة او حرفا لان القرآن من اوله الى آخره متواتر **قوله** كحشر الاجساد فان بحكم التنزيل ناطق به وكذا دل الحديث عليه بحيث لا يقبل التاويل حتى صار من ضروريات فالنكار محض مكابرة وتكذيب للدين صريح وتاويل النصوص الدالة عليه بالامور الراجعة الى الحشر الروحاني بهت صرف وانكار صريح نعم القول بالحشر الروحي بعد اعتقاده بالحشر الجسماني كما قال به الغزالي وجماعة من اهل السنة لا باس به اي في اعتقاد ثبوته ولا باس في اعتقاد نفيه وانكاره ذكره الدواني **قوله** فمن قذف عائشة بالزنا لكونه تكذيبا صريحا لله ورسوله لان الله قال في براءة ساحتها يعظكم الله ان تعودوا لمثله ابدا ان كنتم مومنين فمن لمثله فقد كفر وقال القاضي الباقلاني ان الله تع اذا ذكر في القرآن ما نسبه اليه المشركون سبح نفسه لنفسه كقوله وقالوا اتخذ الرحمن ولدا سبحانه وقوله ويجعلون لله البنات سبحانه وقوله وجعلوا لله شركاء الجن وخرقوا له بنين وبنات بغير علم سبحانه وكذا ذكر تع ما نسبه المنافقون الى عائشة فقال ولولا اذ سمعتموه قلتم ما يكون لنا ان نتكلم بهذا سبحانك سبح نفسه في تنزيهها من السوء كما سبح نفسه في تنزيهه من السوء ثم قال الباقلاني وهذا يشهد لقول مالك في قتل من سب عائشة بالقذف ومعنى هذا ان الله لما عظم سبها وكان سبها سبا النبي عليه السلام وقرن اذاه باذاه حيث قال ان الذين يوذون الله ورسوله لعنهم الله في الدنيا والآخرة وحكم موذيه القتل كان حكم موذي نبيه عليه السلام كذلك **قال الشارح** لما يشق عليه لا يكفر لان حرمة الخمر تابعة لمصلحة الوقت ولو حرمت اول الاسلام لامتنع كثير من الكلام

ا ع لا يبلغ الولي درجة النبي صلعم

قيل هذه المسئلة من مقاصد الفن من اصحاب السنة فبحث من هذه

قال بنوته متعلقة بمصلحة الوقت في التردد في ولاية النبي وبنوته لا يبين ولاية الولي وبنوة النبي صلعم

لا يشق عليهم من ترك ما ألفوه فخرجت بعد كثرة اهله وصوم رمضان امر تعبدي
فعدمهما لا ينافي الحكمة كما في الامم السابقة **قوله** وعن محمد انه لا يكفر هو الصحيح ولعل هذا
مبني على الخلاف في ان المستحل حراما لغيره هل يكفر ام لا فان حرمة وطء الحائض
لا لذاته بل لغيره اعني مجاورة الاذى **قوله** وفي استحلال اللواطة بامرأته لانه مجتهد فيه
وعموم قوله تعالى الا على ازواجهم او ما ملكت ايمانهم يدفع الكفر **قوله** لو امرآه لانه رضا
بالكفر والرضاء بالكفر سواء كان بكفر نفسه او بكفر غيره **قوله** استخفافا لا اعتقادا وروى الطحاوي
عن ابي حنيفة واصحابنا انه لا يخرج الرجل من الايمان الا جحود ما ادخله فيه ثم ما تيقن
بانه ردة يحكم بها به وما يشك انه ردة لا يحكم بها به اذ الاسلام الثابت
لا يزول بالشك مع ان الاسلام يعلو وينبغي للعالم اذا رفع اليه هذا ان لا يبادر
بتكفير اهل الاسلام مع انه يقضي بصحة اسلام المكره وهذه المقدمة ميزان
فيما نقل في هذا الفصل من المسائل ذكره في جامع الفصولين قوله الى غير ذلك
من الفروع من لا يرضى منه بالايمان كفر ومن اعتقد ان الايمان والكفر واحد كفر
ومن قال لا ادري صفة من الايمان كفر **صبية** مسلمة بلغت عاقلة وهي لا
تعقل الاسلام ولا تصفه بانت من زوجها لزوال التبعية لابويها ولم يظهر لها
جهة الاصالة ومحمد يسمي هذه مرتدة ومن كفر بلسانه طائعا وقلبه مطمئن بالايمان
كفر **قال الشارح** لا يكفر احد من اهل القبلة اي من توجه الى قبلتنا وصلى صلواتنا
ثم انه لا كلام فيما ذكره من الاشكال الا انه لا اتحاد للقائل بالاكفار والقائل بتلك ال
القاعدة كما يفصح عن ذلك كلام المواقف حيث نسب تلك القاعدة الى جمهور
المتكلمين والفقهاء بدليلها ثم اورد مقالة مخالفيها وفصل المواضع التي فيها
بعضهم بعضا واجاب عنها بما فيه على تلك القاعدة ذكره الكستلي وممن قال
لا اتحاد للقائل المولى المحشي والمولى العصام **قوله** بخلق القرآن روى عن مالك
ان اهل الاهواء كلهم كفار وقال فيمن قال القرآن مخلوق فاقتلوه وفي رواية
عنه انه يجلد ويوجع ويحبس حتى يتوب والمحققون على انه لا يكفر لان القرآن

غير

غير ومكتوب بايدينا ومقروء بالسنتنا واما الكلام في الكلام النفسي فمن قال
كلام الله مخلوق فهو كافر وهو ظاهر وفي المنتقى من كتب اصحابنا عن ابي حنيفة لا يكفر
احد من اهل القبلة وعليه اكثر الفقهاء ومن اصحابنا من قال يكفر المخالفين و
قال الاستاذ ابو اسحق نكفر من يكفرنا ومن لا فلا ولعل من اكفر لاحظ فعل
التغليظ والزجر ومن امتنع احتاط في حرمة اهل القبلة وهذا اسلم فان
استباحة دماء المصلين الموحدين خطر والخطاء في ترك الف كافر اهون من
الخطاء في سفك دم مسلم واحد وقد قال عليه السلام امرت ان اقاتل الناس حتى
يقولوا **لا اله الا الله** فاذا قالوها فقد عصموا مني دماءهم واموالهم الا بحقها
وحسابهم على الله وقال عليه السلام لعله يصلي في جواب سؤال خالد بن الوليد
حين اراد ضرب عنق ذي الخويصرة واحتج من يقول بالتكفير بما جاء من الاحاديث يكفر
القدرية وقوله عليه السلام لا سهم لهم في الاسلام وتسمية الرافضة بالشرك
واطلاق اللعنة عليهم وقوله في الخوارج هم شر البرية وهم يخرجون من الدين مروق
السهم من الرمية واجاب المحققون بانها على طريق التغليظ وبان ما ورد
في الخوارج لبغيهم على المسلمين وقد ورد التغليظ في الرياء وعقوق الوالدين و
الزور وعقوق الزوج وغيره وسب الشيخين بل قتل من سبهما قتل لكنه محمول على
السياسة وسد باب الذريعة **قال المولى الخيالي** مكيال مخصوص اصغر من
المد ومعنى الحديث لو انفق احدكم مثل احد ذهبا لا يبلغ من الاجر ما ينال احد من
اصحابي بانفاق مد طعام او نصيفه لما يقارنه من مزيد الاخلاص بصدق النية وخلوص
الطوية وكمال النفس ومن الضرورة وضيق الحال مع ان انفاقهم كان في نصرة النبي
عليه السلام واصحابه الكرام وهذا مفقود بعده عليه السلام قال الطيبي و
يمكن ان يقال ان افضليتهم فضيلة انفاقهم **قوله** بحبه المحبة على ان الباء في بحبي
اداة الفعل مكملة اياه وهو احد معاني الباء على ما في شرح المصابيح وقيل
معنى الحديث بسبب حبه اياي احبهم وبسبب بغضه اياي ابغضهم فالباء للسببية فا

فالحب والبغض مصدران مضافان الى المفعول به وهذا المعنى احد محتملى
قوله عليه السلام ومن اذاهم فقد اذانى والمحتمل الثانى ان من اذاهم بسبب الايذاء
وقوله بعين المحبة اى بعين هذا المعنى فتدبر قوله على ان المناط اى الوصف علية
اللعن كما فى قولك اكرمت العالم قوله اعلم مثال المحكم قوله عليه السلام الجهاد ماض
الى يوم القيمة فان قوله الى يوم القيمة سد باب النسخ والمفسر قوله تعالى فقاتلوا
المشركين كافة سد باب التخصيص لكنه يحتمل النسخ لكونه حكما شرعيا والنص قوله
مثنى وثلاث ورباع فانه سيق لبيان العدد فهو نص فيه وظاهر فى حل النكاح
والخفى قوله والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما فانه قد خفى فى الطرار و
النباش لاختصاصهما باسم آخر والمشكل قوله وان كنتم جنبا فاطهروا وقع الاشكال
فى الفم فانه باطن من وجه حتى لا يفسد الصوم بابتلاع الريق وظاهر من وجه حتى
لا يفسد بدخول شىء فى الفم فالحق بالظاهر فى الطهارة الكبرى فوجب غسله فى
الجنابة وبالباطن فى الصغرى فلا يجب غسله فى الوضوء والمجمل قوله وحرم الربوا
فى اللغة الفضل وليس كل فضل حراما وقد بينه النبى عليه السلام بالاشياء الستة فاحتيج
بعده الى الطلب والتامل ليعرف علته ويحكم فى غير الاشياء الستة والمتشابه المقطعات
فى اوائل السور واليد والوجه ونحوها قوله فتح وبل الفلاسفة آه لانه وقع فى ضروريات
قال المولى الخيالى على تقدير كونه الجازم فيه بها بالترتيب قوله فيلزم ان يكون المؤمن
المعتزلى مطيعا او عاصيا كافرا لانه اما آمن او يئس قوله معنى هذه القاعدة دفع
لسؤال تقريره ان من واظب طول عمره على الطاعات ومع ذلك اعتقد قدم العالم
يلزم ان لا يكفر لانه من اهل القبلة وتقرير الدفع ان هذه القاعدة اى فى المسائل
الاجتهادية لا فى الضروريات الدين لان منكرها كافر بالاتفاق قيل لا حاجة الى
هذا الكلام لان اهل القبلة هم الذين اتفقوا على ما هو من ضروريات الدين والمؤول
المذكور ليس من اهل القبلة وفيان الحق والتوضيح المسئلة قوله ثم ان هذه القاعدة
الحق من هذا الكلام دفع ما سياتى من الشارح ان الجمع بين قولهم لا يكفر واحد
من اهل القبلة

وقولهم

وقولهم يكفر من قال بخلق القرآن مشكل وتقرير الدفع ان هذه القاعدة من
الاشعرى وتابعه اكثر الفقهاء وهو المروى من المنتقى عن ابى حنيفة واما البعض الاخر من
الفقهاء فلم يوافقوهم فى تلك القاعدة وقالوا يكفر الشيعة والمعتزلة وغيرهما
من الفرق الضالة فلا يتحد القائل بالقضيتين فلا يحتاج الى الجمع ثم اهل القبلة
هم الذين اعتقدوا بقلبهم دين الاسلام اعتقادا جازما خاليا عن الشكوك
ونطقوا بالشهادتين فان من اقتصر لا يكون من اهل القبلة الا اذا عجز عن
النطق لعلل فى لسان او بوجه من الوجوه فى عدم تمكنه منه ولا يكفر احد
منهم الا بما فيه نفى الصانع القادر العليم فعلا كان او قولا ويكفر ايضا بجاحد
شرك اما فى وجوب الوجود او فى الخالقية ويكفر ايضا بانكار النبوة او انكار
ما علم مجىء محمد عليه السلام به ضرورة او انكار امر مجمع عليه قطعا مثل انكار الجنة
او استحلال المحرمات ان كان تحريمه مجمعا عليه وكان من ضروريات الدين وان لم يكن
مجمعا عليه او كان ولكنه ليس من ضروريات الدين لا يثبت الاكفار وكذا ان كان
مستندا الى دليل قطعى ولكن لم يكن مشهورا بحيث يكون من ضروريات الدين
لا يثبت الاكفار وقيل شاركن الاجماع حجة خلاف فلا يكفر منكره اذا لم يكن من ضروريات
الدين قال الشارح من اى كاهنا سئل الفضل عن معناه فقال الساحر وقيل
له من قال انا اعلم المسروقات هل يدخل تحت هذا الخبر قال نعم قيل له لو قال انا اخبر
من اخبار الجن اياى قال وان قال هذا كاهن وصدقه احد كفر اذ اخباره يقع عن
الغيب الذى لا يعلمه الا الله الا يرى الى قوله تعالى فلما خر تبينت الجن ان لو كانوا يعلمون الغيب
ما لبثوا فى العذاب المهين فعلم ان الغيب لا يعلمه جن ولا انس فان قيل يشكل
بانه روى عن النبى عليه السلام انه يوم فتح مكة وفى حفر الخندق اخبر فى فتح كسرى
وقيصر كما اخبر وعن عمر يا سارية الجبل مشهور وكذا عن السلف فى كتب الثقات
مزبور يجاب بانه يمكن التوفيق بان المنفى هو العلم بالاستقلال لا العلم بالاعلام
او المنفى هو المجزوم به لا المظنون ويؤيده قوله تعالى اتجعل فيها من يفسد فيها الح

شهادة ان لا اله الا الله وان محمدا رسول الله واقام الصلوة وايتاء الزكوة وصوم رمضان وحج البيت

لانه غيب اخبر به الملائكة ظنا منهم بنوع من الكشف اذ لا منافات بينه وبين
ما مر من التوفيق ذكر الكلام في جامع الفصولين قال البيضاوي في تفسير اوائل
سورة البقرة الغيب قسمان قسم لا دليل عليه وهو المعني بقوله وعنده مفاتح
الغيب لا يعلمها الا هو وقسم نصب عليه دليل كالصانع وصفاته واليوم الاخر واحواله
انتهى اقول فح يصح الحصر في الاية المذكورة وكذا في قوله تع قل لا يعلم من في السموات
والارض الغيب الا الله وكذا يصح اخباره عليه السلام عن الغيب بطريق المعجزة وكذا اخبار
الصحابة بطريق الالهام بل اخبار بل اخبار بعض العوام بطريق الاستدلال بالامارات
كما فصله الشارح قوله فالمرجع الى النقل اذ لا مجال للعقل في اثبات اللغات
والظاهر ما ذهب اليه المحققون فان اهل اللغة في كل عصر يطلقون لفظ الشيء على
الموجود حتى لو قيل عندهم الموجود شيء تلقوه بالقبول ولو قيل ليس بشيء قابلوه
بالانكار ولا يفرقون في اطلاق لفظ الشيء بين ان يكون الموجود قديما او حادثا
جسما او عرضا ذكره في شرح المواقف قال الشارح وصدقتهم عنهم وكذا الاستغفار
لهم عن ابي هريرة عن رسول الله عليه السلام ان الله عز وجل يرفع الدرجة للعبد الصالح
في الجنة فيقول يا رب انى لي هذه فيقول باستغفار ولدك لك وعن ابن عباس
قال رسول الله عليه السلام ما الميت في القبر الا كالغريق المتغوث ينتظر دعوة
تلحقه من ام او اب او اخ او صديق فاذا لحقته احب اليه من الدنيا وما فيها
وان الله ليدخل على اهل القبور من دعاء اهل الارض امثال الجبال وان هدية
الاحياء الى الاموات الاستغفار لهم رواه البيهقي كما في مشكات المصابيح وكتاب
الترغيب والترهيب قوله ان العالم والمتعلم اذا مر اه واذا كان مجرد المرور رافعا
للعذاب فالتضرع والابتهال والتصدق عنهم اولى بان يكون نافعا لهم على انه لا
قائل في الفصل فلا يرد ما قيل ان هذا وان رد مذهب المعتزلة من ان القضاء
لا يتبدل ولكن لا يثبت مذهب اهل السنة من ان الدعاء والصدقة ينفعان
قوله والاحاديث منها ما رواه ابن عباس قال سمعت رسول الله عليه السلام يقول ما من

رجل

رجل مسلم يموت فيقوم على جنازته اربعون رجلا لا يشركون بالله شيئا
الا شفعهم فيه رواه مسلم ومنها ما رواه مالك بن هبيرة قال سمعت
رسول الله قال ما من مسلم يموت فيصلي عليه ثلثة صفوف من المسلمين الا
اوجب رواه ابو داود ومنها ما رواه عثمان بن عفان قال كان رسول الله
عليه السلام اذا فرغ من دفن الميت وقف عليه وقال استغفروا الله لاخيكم
واسئلوا له التثبيت فانه الان يسئل رواه ابو داود ومنها ما رواه انس ان
رسول الله صلى الله عليه السلام قال من دخل المقابر فقرأ سورة يس خفف عنهم
وكان له بعدد من كان فيها حسنات ومن الاثار قال احمد بن حنبل اذا دخلتم
المقابر فاقرؤا فاتحة الكتاب والمعوذتين وقل هو الله احد واجعلوا ذلك
لاهل المقابر فانه يصل اليهم وقال ابن سعيد من قرأ عند القبر الاخلاص سبع
مرات ان كان ذلك الميت غير مغفور غفر له وان كان مغفورا يغفر لهذا القاري
قراءة القرآن في المقابر مطلق على ما هو المختار للفتوى من قول محمد رحمه الله
تع واما القراءة للدنيا فحرام لا يحصل منها الثواب بل يأثم القاري والمقري لفقدان
النية والاخلاص قال الشارح ادعوني استجب لكم بمعنى الاجابة وقال الله تع
اجيب دعوة الداع اذا دعان فان قيل قد يدعى كثيرا فلا يجيب قلنا معناه
اجيب ان شئت او اجيب انه وافق القضاء او اجيب ان كانت
الاجابة خيرا له او اجيب ان لم يسئل المحال او اجيب بمعنى اسمع واما الاعطاء
فلا يلزم او اجيب بمعنى لا اخيب فانه مقدر له ما سأل اعطاه والا ادخر له
الثواب وقيل ان للدعاء ادابا وشرائط وهي اسباب الاجابة فمن استكملها
كان من اهل الاجابة والا فهو من اهل الاعتداء فلا يستحق الاجابة قال ادعوا ربكم
تضرعا وخفية انه لا يحب المعتدين قيل وهم الذين يسئلون منازل الانبياء
وقيل هم الذين يدعون بالنداء والصياح وفي الحديث انكم لا تدعون اصم ولا
غائبا انكم تدعون سميعا بصيرا قريبا وقيل هم الذين يدعون على المسلمين

مغفورها

بالخزي او اللعن وفي الحديث لا يغني حذر من قدر اي مما قدره من انواع
بلاياه **والدعاء** ينفع مما نزل ومما لم ينزل اي مما بالتهوين او بالدفع وا
ان البلاء ينزل فيتلقاه الدعاء اي بين السماء والارض فيعتلجان اي يتدافعان
الى يوم القيمة رواه الحاكم عن عايشة رضي الله عنها وعن ابي هريرة ليس
شيء اكرم على الله من الدعاء رواه الترمذي وعنه ايضا من لم يسأل الله
يغضب عليه ومن سره ان يستجيب الله له الشدائد والكرب فليكثر الدعاء في
الرخاء رواه الترمذي وعنه الدعاء سلاح المؤمن وعماد الدين ونور السموات
والارض الحاكم وعن انس مر رسول الله عليه السلام بقوم مبتلين فقال اما كان هؤ
لاء يسألون الله العافية رواه البزاز **قوله** وانتم موقنون يندرج فيه الا
جتناب عن المعاصي والتعبد بالعبادات لان الايقان في الاجابة لا يحصل ما
لم يرتبك في الاجابة وقوع مانع من الاجابة عنك قال الله وادعوه خوفا وطمعا
اي خوفا منه ومن عذابه وطمعا فيما عنده من مغفرته وثوابه وقال ابن جريج خوف
العدل وطمع الفضل ان رحمة الله قريب من المحسنين قال الخليل القريب والبعيد
يستوي فيه المذكر والمؤنث **قال الشارح** اشراط جمع شرط بالتحريك وهو العلا
مة وقد ورد الدجال رجل جسيم فقير احمر اعور جعد قطط كانه عينه اليمنى عنبة
طافية مكتوب بين عينيه كافر يقرؤه كل مؤمن قاري او غير قاري يخرج من
خراسان يتبعه اقوام كان وجوههم المجان المطرقة ويتبعه من يهود
اصبهان سبعون الفا عليهم الطيالسة يمكث في الارض اربعين يوما يوم كسنة
ويوم كشهر ويوم كجمعة وسائر ايامه كسائر الايام ثم نزل عيسى فيطلبه حتى
يدركه بباب لد فيقتله **قوله** والدخان عن حذيفة قال يا رسول الله ما الدخان
فقال قوله تعالى يوم تأتي السماء بدخان مبين يغشى الناس وقال يملأ ما
بين المشرق والمغرب يمكث اربعين يوما وليلة اما المؤمن فيصيبه كهيئة
الزكام واما الكافر فيكون كالسكران يخرج من منخريه واذنيه ودبره **قوله**

والدابة

والدابة قيل هو رجل والاكثرون على انها دابة لها اربع قوايم وطولها ستين
ذراعا لا يدركها طالب ولا يفوتها هارب ومعه عصى موسى وخاتم سليمان يضرب
المؤمن بالعصى ويطبع وجه الكافر بالخاتم ينقش فيه هذا كافر ويخرج
او من الطائف او منى او ثلث امكنة ثلث مرات **قوله** وطلوع الشمس
عن ابي ذر قال رسول الله عليه السلام حين غربت الشمس اتدري اين تذ
تذهب هذه قلت الله ورسوله اعلم قال فانها تذهب حتى تسجد تحت العرش
فتستأذن فتؤذن ويوشك ان تسجد ولا تقبل منها وتستأذن فلا يؤذن
لها ويقال ارجعي حيث جئت فتطلع من مغربها فذلك قوله تع والشمس تجري
لمستقر لها فان مستقرها تحت العرش **قوله** ونزول عيسى وفي الحديث انه ينزل
عند المنارة البيضاء شرقي دمشق **قوله** ياجوج وماجوج من ولد يافث
لا يموت احد منهم حتى ينظر الف ذكر من صلبه كلهم قد حملوا السلاح قيل هم
صنفان طوال مفرط الطول وقصار مفرط القصر ولا يقدرون ان ياتوا مكة
ولا المدينة ولا بيت المقدس ثم يبعث نغفا في اقفائهم فيموتون **قوله**
واخر ذلك نار هي غير النار التي ذكرها عليه السلام حيث قال اول اشراط
الساعة نار تحشر الناس من المشرق الى المغرب وفي الحديث واول الايات
خروجا طلوع الشمس من مغربها وايهما كانت قبل صاحبتها فالاخرى
على اثرها **قال الشارح** ام حكمه هكذا في التلويح ولعله سهو لان ام
المتصلة لازم لهمزة الاستفهام ذكره العصام وفيه انها قد تكون مقدرة
نعم عبارة التنقيح منقحة وهي وهذا الاختلاف بناء على ان عندنا في كل
حادثة حكما معينا عند الله وعندهم لا بل الحكم ما ادى اليه اجتهاد المجتهد
قوله فذهب الى كل احتمال قال في التلويح يحصل اربعة مذاهب الاول
انه لا حكم في المسألة قبل الاجتهاد بل الحكم ما ادى اليه راي المجتهد واليه
ذهب عامة المعتزلة ثم اختلفوا فذهب الى الاستواء الحكمين في الحقيقة

وبعضهم الى كون احدهما احق الثاني ان الحكم معين ولا دليل عليه والعثور
عليه كالعثور على دفين فلمن اصاب اجران ولمن لم يصب اجر الكد واليه ذ
ذهب طائفة من الفقهاء والمتكلمين الثالث ان الحكم معين وعليه
دليل قطعي والمجتهد مامور بطلبه وذهب اليه طائفة من المتكلمين ثم اهله
اختلفوا ان المخطئ هل يستحق العقاب وان حكم القاضي بالخطاء هل
ينقض الرابع ما فصله بالكتاب وهو المختار وفيه انه لا يتاتى فيه الخطاء
انتهى فقط لانه ان وجد دليلا عليه من الله فقد اصاب وان فقده فقد
اخطاء فلا خطاء مع وجدان الدليل ولا اصابة مع فقدانه فالخطاء ابتداء و
انتهاء لا محالة وجعل قوله هذا المذهب اشارة الى المذهب القائل بالخطاء دون
خصوص ما سبق من قوله وهو المختار بعيد جدا ذكره العصام ثم هذا الخلاف
في الشرعيات لا في العقليات التي هي من اصول الدين والحق فيها واحد بالا
جماع والمخطئ فيها كافر ان خالف ملة الاسلام واستدل المعتزلة على ان الحق
متعدد كاستقبال القبلة فانها جهة واحدة فان اشتبهت يصير الجهات
كلها قبلة والجواب انهم ما كلفوا باصابة ما عند الله من الحق بل كلفوا بالاجتهاد
للاصابة فكانوا مصيبين في الاجتهاد وان اخطاء بعضهم الحق كمن امر بحاجة
يطلبه فحص فضل وخرج كل الى جانب فكل مصيب في الطلب لكن من وجد الموس
مصيب ابتداء وانتهاء والباقون مصيبون ابتداء **قال الشارح** لتخصيص
سليمان بالذكر جهة فانه وان لم يدل على نفي الحكم عن داود المذكور دلالة كلية
لكنه يدل عليه في هذا الموضع بمعونة المقام ومبنى هذا الاستدلال على جواز
الاجتهاد على الانبياء وجواز الخطاء عليهم كما هو المقرر في موضعه ويدل عليه
هذه الاية ايضا لانه حكم داود لو لم يكن باجتهاده بل بالوحي مطلق لما جاز
اعتراض سليمان ولما جاز رجوع داود الى ما راه وعليه سؤال وجواب
فارتقب نفهم من كلام المحشي ثم اعلم ان تفهيم سليمان لمحض لطف الله

من غير اسباب اجتهادية ارهاصا للنبوة فلهذا خصه بنسبة تفهيمه الى ذاته
وقد يجاب ارفقهما واحقهما لكن قيل انه بعيد عن ظاهر النظم **قوله** متواترة
المعنى لانه ما لم يبلغ حد التواتر لا يصح للاستدلال على الاصول **قوله**
وعن ابن مسعود اي في المفوضة اي التي مات عنها زوجها قبل الوصول بها
ولم يسمي لها مهرا قال تبينها اي اجتهد برايي فان يكن صوابا فمن الله وان
يكن خطاء فاني ومن الشيطان وشاع هذا بينهم ولم ينكر عليه احد فكان
اجماعا منهم على ان الاجتهاد يحتمل الخطاء **قوله** وقد اجمعوا الشارة
الى ان من ادلة على هذا المطلب دليل الاجماع لكن هذا الدليل مبني على ان
القياس مظهر لا مثبت والا فعند الخصم القياس مثبت لا مظهر ويرد بان الحكم
الاجتهادي اعم من الثابت بالقياس او بغيره من الادلة الظنية كالحكم
كمفهوم الشرط والصفة ونحو ذلك في الخلاف في وحدة الحق او تعدده جار
في الجميع ولا اجماع على اتحاد الحق الا فيما لم يقع فيه خلاف في يد فوان القول
بتعدد الحكم في غير القياس في بوحدته فيه خلاف الاجماع واذا ثبت وحدته
في صورة القياس بالاجماع ثبت في الكل به **قوله** والرابع هذا الاستدلال با
المعقول وهو انه لا تفرقة في العمومات الواردة في شريعة نبينا عليه السلام
بين الاشخاص والنصوص فالظاهر انه يكون الظاهر الثالث بالاجتهاد مثله
لانه المجتهد عامل بمعنى في النص او بمفهومه فيكون المجتهد فيه عاما للاشخاص
فعند اختلاف الاجتهادين يلزم ما ذكره **قال الشارح** ورسل البشرية
على ان المراد بقولهم خواص البشر افضل من خواص الملك الرسل والمراد ما سوى
الرسل من الاتقياء المومنين واما العصاة فلا يفضلون على الملك اصلا
قوله بل الضرورة اي الدينية والا فدعوى الضرورة العقلية في الافضلية
بمعنى كثرة الثواب لا سيما عند من يرى الثواب بمجرد فضل من الله لا يتصور
بل معرفة ذلك بالنظر العقلي الصرف لا يمكن ايضا **قوله** على وجه التعظيم فيه به

ترة

ثم تصدى لما اثباته بالدليل دفعا لما يتوهم ان امرهم بالسجود يجوز ان يكون ابتلاء
للملائكة ليتميز المطيع من العاصي اذ لم يكن السجود في عرفهم غاية في التواضع بل
بمنزلة السلام في عرفنا فان دلالة امثال ذلك دلالة عرفية تختلف باختلاف
العادة ويحتمل ان يكون سجودهم لله تعالى وآدم بمنزلة القبلة فدفع هذه الاحتمالات
بان قوله كرمت يدل على انه الحاد لكرامته اذ لم يسبق ما يدل على هذه التكرمة
سوى الامر بالسجود فيكون تفضيلا له عليهم ويلزم من تفضيل آدم على رسل
الملائكة تفضيل سائر رسل البشر على الملائكة اذ لا قائل بالفصل وان
الظاان المامور بالسجدة جميع الملائكة لا الملائكة السفلية فقط والمسئلة
يكفي فيها بالظن **قوله** وعلم وعلم آدم الاسماء لما قال اني جاعل في الارض جا
خليفة قالوا تعجبا من استخلاف المفضول وكان الافضل ان يجعل فيها من يفسد آه
فالله تعالى علم آدم الاسماء ارادة تفضيله عليهم ثم عرض المسميات عليهم
فقال انبئوني باسماء هؤلاء فلما عجزوه وقالوا سبحانك آه قال يا آدم انبئهم
فلما انبأهم تنبهوا لخطائهم وعلموا ان الخير ما اختاره الله وان الفضل
بيده يؤتيه من يشاء فدلت الاية على فضله عليهم اجمعين فيكون جميع الا
نبياء افضل من جميعهم اذ لا قائل بالفصل **قوله** وقد خصصه ذلك قال
في شرح المقاصد خص من آل ابراهيم وآل عمران غير الانبياء وقيل خص من العا
لمين رسل الملائكة والوجه هو الاول اذ لا فضل لجميع آل ابراهيم وآل عمران
على ما ادعاهم من رسل الملائكة وهو ظاهر ثم العام اذا خص منه البعض يفيد الظن
فيما عداه **قال المعتزلة** وبعض الاشاعرة وهو ابو عبد الله الحليمي والقاضي
ابو بكر **قوله** على الاصول الفلسفية لان كونهم مجردة غير مسلم عندنا بل هم
اجسام لطيفة نورانية علوية يقتدرون بامر الله على التشكلات المختلفة
وكذا كونهم كاملة بالفعل وليس لهم كمال متوقع احلامهم وكونهم عالمين
بالكوائن ما فيها وآتيها غير مسلم عندنا وباقي المقدمات مسلمة عندنا

بل

بل نقول جميع الادلة المذكورة فيما بعد لو فرض صحتها وتمامها لا يدل الا على
كثرة كمالاتهم لا على كثرة ثوابهم عند الله كما هو المطلوب الذي نجتهد في اثباته **قوله**
ان التعليم من الله والملائكة اي هم المعلمون وفيه انه مع كونه خلاف الظاهر
يستلزم ان لا يكون المتعلم من المتعلم من شخص الا متعلما من شخص **قوله** فا
الترقي في العلو يعني ان المراد بالترقي في ذكر الملائكة المقربين لبيان تفضيلهم
على عيسى عم عند الله بل الترقي لمرتبتهم علية في التجرد ونفي الولادة والقدرة على
الافعال العجيبة **قيل** يرده وصف الملائكة بالمقربين فانه يشعر بان الترقي باعتبار
تقربهم الى الله الا انه يقال ان ذكر الوصف لنعت الكفرة ووصفهم الملائكة بما لا
يليق بشانهم وهو لا يقتضي تقربهم بكثرة ثوابهم فعليك بالتامل ومن ادلتهم
على تفضيل الملائكة قوله تعالى ولله يسجد ما في السموات وما في الارض والملائكة
وهم لا يستكبرون يخافون ربهم من فوقهم ويفعلون ما يؤمرون خصصهم
بالتواضع وترك الاستكبار في السجود وفيه اشارة الى ان غيرهم ليس كذلك وو
صفهم باستمرار الخوف وامتثال الاوامر ومن جملتها اجتناب المنهيات ومنها
قوله تعالى ومن عنده لا يستكبرون عن عبادته ولا يستحسرون يسبحون
الليل والنهار لا يفترون ووصفهم بالقرب في الشرف عنده وبالتواضع
والمواظبة على الطاعات والتسبيح ومنها قوله تعالى بل عباد مكرمون
لا يسبقونه بالقول وهم بامره يعملون الى ان قال وهم من خشيته مشفقون
وصفهم بالكرامة المطلقة والامتثال والخشية وهذه الامور اساس
لكافة الخيرات والجواب ان جميع ذلك انما يدل على افضليتهم لا على ا
افضليتهم سيما على الانبياء ومنها قوله قل لا اقول لكم عندي خزائن
الله ولا اعلم الغيب ولا اقول لكم اني ملك فان مثل هذا الكلام انما يحسن اذا
كان الملك افضل والجواب انه انما قال ذلك حين استعجل قريش العذاب
الذي وعدا به بقوله والذين كذبوا باياتنا يمسهم العذاب بما كانوا يفسقون

والمعنى انى لست بملك حتى تكون فى القوة والقدرة على انزال العذاب باذن
الله كما كان لجبرائيل او يكون لى العلم بذلك باخبار من الله بلا واسطة ثم الملائكة
اجسام لطيفة قادرة على التشكلات المختلفة لا يذكر ولا يونث كما ورد فى
الكتاب والسنة والملائكة جمع ملاك على القياس لان الهمزة متروكة لكثرة
الاستعمال فلما جمعوها ردوها والتاء للتانيث الجمع وهو مقلوب مالك من الا
لوكة وهى الرسالة سموا به لانهم رسائل بين الله وبين الناس اولى اجنحة مثنى
وثلاث ورباع وليس المراد الحصر لان النبى عليه السلام راى ليلة المعراج جبرائيل
وله ستمائة جناح منهم جبرائيل يتعلق به القاء العلوم وتبليغ الوحى وميكائيل
يتعلق به الارزاق واسرافيل نفخ الصور للموت والبعث وعزرائيل يتعلق
به قبض الارواح ولهذه الاربعة شهرة وزيادة فضيلة على سائر الملائكة
ولكل من الملائكة مقام معلوم فى المعرفة والقرب فى الابتهار بامر من اوامر التفرع
وقال الحكماء وبعض المتكلمين انهم لا يرتقون ولا ينزلون وقيل قوله وما منا
الا وله مقام معلوم لا يدل على نفى الترقى وانت تعلم انه ينافى قول جبرائيل
ليلة المعراج لو دنوت انملة لاحترقت وهم لا يعصون الله ما امرهم ويفعلون
ما يؤمرون وما صدر عنهم فى قصة آدم من قولهم اتجعل فيها الاية وكذا قصة
هاروت وماروت وكذا قصة ابليس فقد سبق الجواب والحق ان ابليس لم يكن
من الملائكة قال المولى الخيالى ومطالعة علم الغيب اى اطلاعه فلا ينافى
ارادان المطالعة ههنا ليست بمعنى المشاهدة حتى تنافى انه تلقى بالقاء
الجن فان المشاهدة غير محتاجة الى القاء الجن قوله رئى بفتح الراء وكسر
الهمزة وتشديد الياء وهو ههنا بمعنى المصدر كما ذكره بقوله اى مس لكن
لا يراد منه الملامسة ولذا قال فالمعنى ان له تعلق آه ويجوز ان يكون بمعنى التابع
اى ان له رئيا من الجن ومطلق على الاخيار وقوله تابعة اسم لجنس ما هو من
من الجن والقافية للنقل من الوصفية الى الاسمية قوله لجواز ان يكون اخبار افيه ان قوله

فانك من المنتظرين بالقاء ظاهر فى الاجابة وايضا ان مثل هذه المناقشة
تجرى فى اجابة المؤمنين الا ان يقال لما كانت الادلة فى اجابة الكفر متعارضة
لزم التوفيق ومن جملة وجوه التوفيق المناقشة المذكورة واما اجابة المؤ
منين فلا تعارض فى ادلتها فلا ضرورة فى اجراء المناقشة فيها قوله تحصل
التوفيق والاية قوله وما دعاء الكافرين الا فى ضلال والحديث ما روى ان
المظلوم وان كان كافرا استجاب ويمكن التوفيق بحمل الكفر فى الحديث على
كفران النعمة فتقديم فى قوله وبه يحصل المفيد للحصر ليس على ما ينبغى قوله
الغفار الغفار ابو قبيلة من كنانة فتصغير حذفة وهى واحدة الحذف وهى
فى الاصل غنم سود صغار قوله حوزة الغور شيء قعره وغار الماء اذا دخل
فى الارض وفى الصحاح خسف فى الارض اى غاب فيها قوله وهو ابن احدى عشر ومنه
يعلم ان حكمه كان بالاجتهاد لعدم الوحى قوله فقال داود ومنه يعلم ان حكمه كان
بالاجتهاد لا بالوحى والا لما جاز الرجوع ولما جاز لسليمان خلافه قوله احق
فيكون حكم داود حقا لحكم صيغة التفضيل ولقوله وكلا اتيناه حكما وعلما
واما اعتراض سليمان فيكون تركا الاولى من الانبياء بمنزلة الخطاء عن غيرهم
قال المولى الخيالى فلا ترتيب اذ الدليل يكون هكذا الثابت بالقياس ثابت
بالنص معنى وكل ما هو ثابت بالنص صريحا فهو واحد قوله على ان آه اى لانم
ان القياس مظهر فانه عند من قال ان كل مجتهد مصيب مثبت للحكم فلا يتم الدليل
قوله اعترض عليه يعنى ان اريد انه لا فرق بين الاشخاص فيما يثبت بالعمومات صريحا
وهو الحكم الغير الاجتهادى فمسلم لكنه لا يثبت المط اذ المطلوب ان الحق فى الا
جتهاديات واحد وان اريد انه لا فرق فى العمومات بالنسبة الى الحكم الثابت
به مطلقا اجتهاديا او غيره فممنوع بل هو اول المسئلة قال فى التلويح والاصوب ان
يقال لو كان كل مجتهد مصيبا يلزم الجمع بين المتنافيين فى اذا استفتى عامى لم
يلتزم تقليد المجتهد حنفيا وشافعيا فافتاه احدهما باباحة النبيذ والاخرة

بجزمه ولم يترجح احدهما عنده وايضا اذا تغير اجتهاد المجتهد فان بقي الاول حقا
لزم اجتماع المتنافيين بالنسبة اليه والا لزم النسخ بالاجتهاد قوله فاما ان
يخص يعني ظاهر الاية ينافي الاجماع على تفضيل رسل الملائكة على عامة البشر فلا
بد من تاويلها فاما ان يخص من ال ابراهيم وال عمران غير الانبياء فيكون المعنى ان الله
اصطفى آدم وال ابراهيم وال عمران الا غير الانبياء منهم على العالمين واما ان
يخص من الملائكة رسل الملائكة ويكون المعنى ان الله اصطفى ال ابراهيم وآل عمران
انبياءهم وعامتهم على العالمين سوى رسل الملائكة ثم العام اذا خص منه البعض
يفيد الظن فهو كاف ههنا فانا لا ندعي اليقين في هذه المسائل في آخر الكتاب
ولذا قال الشارح ولا خفاء آه قوله كنزع الخف وهو غير معقول لاحتمال عروض شيء
لا يحوج الى النزع كالمركب ونحوه قوله صفات فاضلة مثل الاخلاص الذي به القوام
والنظام واليقين الذي هو الاساس والتقوى التي هي الثمرة ولا شك ان هذه
الصفات فيهم اقوى واقدم قوله يضمحل فضل العمل اي عمل البشر وفي جنبها
لان عبادات الملائكة اكثر عددا وادوم زمانا واقوى وجودا من عبادات البشر
فعباداتهم عند عبادات الملائكة كالقطرة بالنسبة الى البحر قوله في حق الانبياء
يعني ان الترجيح باعتبار المشقة كما عرفت ان افضل الاعمال احمزها اي اشقها
ولا شك ان عبادات الانبياء اشق بالنسبة اليهم من عبادات الملائكة بالنسبة
اليهم واما كون عبادات الملائكة اقوى وجودا من عبادات البشر فمم في الانبياء
فان عباداتهم كانت في غاية الاخلاص وصدق النية وزيادة المشقة لا بد لنفي
ذلك من دليل فانا من وراء المنع قوله وبه يظهر اي بهذا الجواب الذي ذكرنا
يظهر ان التوجيه الرابع كالاولين يفيد تفضيل الانبياء فقط ولا يفيد تفضيل
العوام ولا يخفى ان حال العوام تعرف بالمقايسة على حال الانبياء غاية
ما في الباب ان حال العوام ادنى من حال الانبياء في الاخلاص ونحوه قوله
الفضل بيد الله اشارة الى ضعف الادلة المذكورة وانها لا تفيد القطع وان

وان حصول الفضل مفوض الى مشية الله ويدل على تفضيل
البشر على الملائكة ما روي عن جابر رض ان النبي عليه السلام قال لما خلق
الله تعالى ادم وذريته قالت الملائكة يا رب خلقتهم يأكلون ويشربون
وينكحون ويركبون فاجعل لهم الدنيا ولنا الاخرة قال الله تعالى لا اجعل
من خلقته بيدي ونفخت فيه من روحي كمن قلت له كن فكان
رواه البيهقي في شعب الايمان قد تم ما اردنا ايراده من
كلمات العلماء الاعلام بعون الله الملك العلام
ومن الزوائد التي نسختها عناكب افكاري
ومن الابحاث التي اسديها حوائك افهامي
ومن النتائج التي حصلها على
منوال التحقيق انظاري
فلله على الاتمام و
الصلوة على افضل
انام ما دامت
الليالي والا
ايام
م م

قد وقع الفراغ سنة الف مائة وسبع ثمانين في اخر صفر يوم الاربعا بمدينة ارزنجان
من يدي حسين بن علي غفر الله له ولوالديه
بر كناه ايلدن كشتى بيك كون آه ايتمك كرك
بيك كناهم وار الهى بر كون آهم يوقدر بنم

قوله اما المعنى الاول الخ فعلى هذا يكون الكلام عبارة عن العلم
المتعلق بالنسبة الحكمية الشرعية المتعلق بالعقايد وقوله
وفي جعل العلمان عبارة معنى قوله والعلم المتعلق بالاولى يسمى
علم الشرايع والاحكام هو ان المسائل المتعلقة
بالاولى والملكة المتعلقة بالاولى وهي ادراكات وقوع
النسبة الشرعية العلمية يسمى علم الشرايع والاحكام آه
فيكون العلم ههنا بمعنى المعلوم وقس على هذا   قره كمال

قوله اعلم ان الاحكام الشرعية الاحكام جمع الحكم وهو
في العرف نسبة امر الى آخر ايجابا او سلبا وفي اصطلاح
المنطقيين هو ادراك وقوع النسبة او لا
وقوعها يعني ان النسبة واقعة او ليست بواقعة
وفي اصطلاح هذا الفن خطاب الله تعالى المتعلق
بافعال المكلفين   حاشيه

بحث قوله للحكم الشرعي يعني ان قولنا خطاب الله تعالى المتعلق
بافعال المكلفين ليس تفسير الحكم فقط حتى يلزم الاستدراك
بل هو تفسير للحكم الشرعي فلا يلزم الاستدراك في ذكر الشرعية
قره كمال

قوله على التجريد المراد بالاول الموصوف وهو
الاحكام اى الان تجرد معنى الاحكام عن نسبة
الى الله تعالى كانه قبل الخطاب مطلق ثم ذكر
الشرعية لا يوجب التكرار   قره كمال

قوله وفي جعل العلمان عبارة عن المسائل معنى قوله والعلم المتعلق بالاولى يسمى علم الشرايع والاحكام الخ
هو ان المسائل المتعلقة بالاولى والملكة المتعلقة بالاولى وهي ادراكات وقوع النسبة
الشرعية العملية يسمى علم الشرايع والاحكام الخ فليكن العلم ههنا بمعنى المعلوم وقس على هذا
قوله وبالثانية علم التوحيد والصفات اى المسائل المتعلقة بالثانية يسمى علم التوحيد والصفات
قره كمال

قوله على التجريد اى تجريد المضاف عن المضاف اليه
يعني يراد مطلق من غير اضافة الى الله تعالى فح
لا يلزم الاستدراك   منه

قوله اللهم آه جواب عن الاستدراك
لا عن لزوم الانحصار وهو باق على حاله

قوله في جعل العلمان الخ ووجه الجعل هو عدم التكلف معنى التعلق في ولا يخفى
ان جعل جملة التصديقات متعلقة بما هي منازعة التصديقات
المخصوصة او جعل التصديقات على مذهب الامام متعلقا بالحكم الذي
هو جزء منه تكلف محض   منه   منه

قوله ووجه ط ويؤيده قوله فيما يجيء وسمي ما يفيد معرفة الاحكام فان المراد
بالحكم هناك هو الاول قطعا اذ لا معنى لافادة معرفة التصديقات
منه

Süleymaniye U. Kütüphanesi
Kısmı H. Hüsnü
Yeni Kayıt No
Eski Kayıt No 1169

قوله من الحكاية لا من المحكي فعلى هذا يكون
الجملة الانشائية معطوفة على الاخبار التي
لها محل من الاعراب لانها منصوبة محلا
على انها مفعول القول والسر في جواز
هذا العطف كونه في حكم المفرد
سه

قوله وليس هذا مختصا الى هذا
جواب عن سؤال مقدر تقديره هذا
جملة محكية بعد القول ولهذا يجوز
العطف عليها واما قوله ونعم الوكيل
ليس جملة محكية بعد القول ولا يجوز
العطف عليها سه

قوله لحسن قولنا زيد ابوه عالم
وما احسنه جملة انشائية مشتملة على
معنى التمييز معطوف منه على الجملة
التمييزية التي هي الخبر المبتداء الاول
الذي هو زيد حاشيه

قوله اذ لا مجال للعطف فيه الا بتأويل بعيد
يعني ان الواو لو كانت من المحكي حتى قيل حسبنا
الله ونعم الوكيل يلزم عطف الانشاء على الاخبار
تحرير بالقا ثباته [?] قره كمال

قوله بتقدير المبتدأ في المعطوف وذلك مثل ان يقال حسبنا الله وهو نعم الوكيل
ولا يخفى عليك ان التقدير على وجه المذكور تأويل بعيد اذ المشهور ان تقدير
المخصوص بالمدح مؤخر كقولنا حسبنا الله وهو نعم الوكيل الله كما في قوله تع
نعم العبد ايوب اي نعم العبد ايوب ع م فعلى هذا يكون العطف من قبيل عطف
الانشاء على الاخبار واما قوله وهو حسبي ونعم الوكيل فليس تأويل بعيد
فان تقدير المبتداء هناك ظاهر بقرينة ذكره اولا في المعطوف عليه حال كونه
مبتداء مقدما على الخبر بخلاف حسبنا الله اذ لم يذكر فيه اسم الله تع مبتداء
مقدما اذ المبتداء هنا حسبنا دون اسم الله تع كما زعم حيث قال او عطفه
على الخبر المقدم قره كمال

قوله الا بتأويل بعيد لان بعديته بكونه للمغايرة لان قولنا
قلنا مغاير بغير الواو في كون احدهما غائبا والآخر حاضرا بخلاف
الواو التي من الحكاية لان المقدر في غير مخالف وهما الواو ولاجل
ذكر التأويل البعيد قره كمال

والطريق المذكور حسبنا خبر والله مبتداء في قولنا
حسبنا الله الى آخر يعني لو عطف الوكيل على الله
ونعم على حسبنا وعلى هذا يلزم ان يكون الوكيل
مبتداء ونعم خبره وهذا غير جائز فح
يبطل المذكور حاشيه

الجلال مصدر يحتمل ان يكون فى معناه فيكون اضافة الجلال الى قوله
ذاته بمعنى اللام ويحتمل ان يكون معنى اسم الفاعل فيكون اضافة المذكورة
من قبيل اضافة الصفة الى الموصوف فيكون تقدير الكلام المتوحد
بذاته الجليلة منه

قوله توحد برأى تفرد به والمتفرد بعلمه لم
يجنح فى رأيه وتدبيره الى غيره يقال توحد الله بعصمته اعصمه ولم يجنح
الى غيره وكذا فى الصحاح يعنى ان الله تع تفرد بعصمته ولا يفوض عصمته
الى غيره نقل فتح كمال

قوله ومنها التكون التكون
هو ان يصير الشئ حاصلا بلا عمل ومدخل من المخلوقات
وان كان حاصلا بفعل من خالق الله تع او يقال التكون
هو ان يصير الشئ حاصلا بلا عمل ومدد من الغير
اصلا نظرا الى الظاهر فتح كمال

قال المتوحد بجلال ذاته جاء توحد بمعنى بقى واحدا ذكره
القاموس وتوحد بالربوبية وتوحد فلان برأيه تفرد به
ذكره الاساس وتوحده الله تعالى بعصمته عصمه
ولم يكله الى غيره ذكره الصحاح وغيره والظاهر ان التركيب
من قبيل الثانى والتوحد بالوصف عدم مشاركة موصوف
آخر فيه والتوحد بالفعل عدم مشاركة فاعل آخر فتوحده
بجلال ذاته اختصاص جلال الذات به ذلك ان يجعل التركيب
من قبيل الاول يجعل الباء فى قوله بجلال ذاته للملابسة ومن الثالث
اى المتوحد للاشياء بخلقه بسبب جلال ذاته وكمال صفاته فلم يشاركه
فى ملكه خالق ففيه رد على من قال العباد خالقون لافعالهم ومن قال معنى
التوحد بجلال الذات ان جلال ذاته ليس له من غيره فلا يساعده
العبارة فان قلت كل احد متوحد بصفة اذ لا يقوم صفة لغيره
قلت المراد التوحد نوع صفة عصام الدين

قوله التولد هو ان يصير الحيوان حاصلا
بلا اب وام مثلا الحيوان المتولد من
الماء الراكد فى الصيف وهذا خلاف
التولد وهو ان يصير الحيوان حاصلا
بين الاب والام بعمل حاصل بينهما
فتح كمال

يعنى ان المراد بعلم التوحد هو علم المعهود الذى يعلم
منه معناه الاضافى فيكون للتعريف والاشارة الى العلم
المعهود فتح كمال

بناء على ان المراد بافراد
بان يكون جميع حججه
الحجج التى جمعت بالقياس اليها حجة كل واحد من الانبياء
هذا النبى ع م فردا وجميع حجة ذلك النبى ع م فردا
آخر وليس المراد بها كل واحد واحد من مطلق حجج الله تع ولا كل واحد واحد
من حجج الانبياء والانصار المعنى المؤيد بساطع جميع حجج الله تع وان كان
بعضها حجة نفسه ع م فى لا يفيد سطوع جميع حججه بل سطوع بعضها
والمقصود هو الاول منه

قوله ما هو المختار فيكون الدليل موقوفا على مباحث لان الدليل
لا يعلم الا بعد البحث عنه باى شئ وباى طريق
والنظر
وانما قال على ما هو المختار لان فى مباحث الدليل و
خلاف قال بعضهم جزء منه وقال بعضهم خارج عنه
فالمختار جزء منه حاشية

قوله اى علم يعرف فيه ذكر يعنى ان المراد بعلم التوحيد هو العلم
المعهود الذى يتعلم به التوحيد والصفات فالمراد معناه الاضافى
ويكون الاضافة للتعريف والاشارة الى العلم المعهود فتح كمال

مثل قولنا العالم متغير وكل متغير حادث فى بيان قولنا العالم حادث فان
مسائل علم الكلام من مباحث ذات الله تع وصفاته ومباحث النبوة وما
يتولد منها من سائر السمعيات من حيث تعلقها بالاعتقاد تسمى عقايد ومن
حيث انها مبنى سائر العلوم الشرعية تسمى قواعد
المسائل الاصولية اذ لا بد
اساس لتلك المسائل
ويمكن ان يبقى القاعدة على المعنى المصطلح ويراد بتلك القواعد المسائل
استنباط الاحكام من الكتاب والسنة وعلم الكلام اساس
منها فى الاصول من حيث الاعتقاد وانما يتوقف الاصول عليه من حيث ذاته
فهو يتوقف على الاصول منه

فان مسائل علم الكلام من مباحث ذات الله تع وصفاته ومباحث النبوة
وما يتعلق بها من سائر السمعيات من حيث تعلقها بالاعتقاد يسمى عقايد ومن حيث
انها اساس العلوم الشرعية يسمى اساسا للمناسبة بينهما اذ كل كمال لا يحصل
الا بالتكلف منه

والجواب ان يقال والمراد من قوله ولا ... ان الاستعانة بشئ
انما هو ان الاستعانة بشئ بملاحظة اما بالقلب او بتقدير
اللسان لا ينافي الاستعانة بشئ آخر بتحرير الكتاب في آن
واحد حقيقي الابرى ان الابتداء مستعينا بالتسمية
بتقدير اللسان لا ينافي الابتداء مستعينا بالحمدلة
بتحرير الكتاب نقل منه

[illegible]

جواب عن سؤال مقدر وهو ان يقال ان الاعراب
في العطف يكون واحد وههنا تعدد الاعراب
واجاب بقوله ولما تعدد منه

هذا جواب عن سؤال مقدر تقديره ان يقال كيف
كانتا بيانا عن الطرفين مع ان لا يجوز ان يكونا
من شئ واحد فاجاب بقوله ولما آه منه

الاخلال ههنا المخاصرة النقص عن القدر
الذي يتضح به المعنى المراد فره كمال